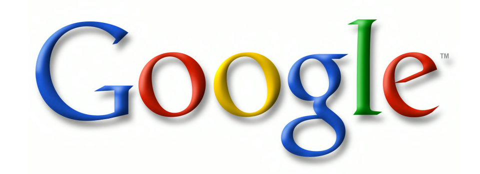


This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at http://books.google.com/



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

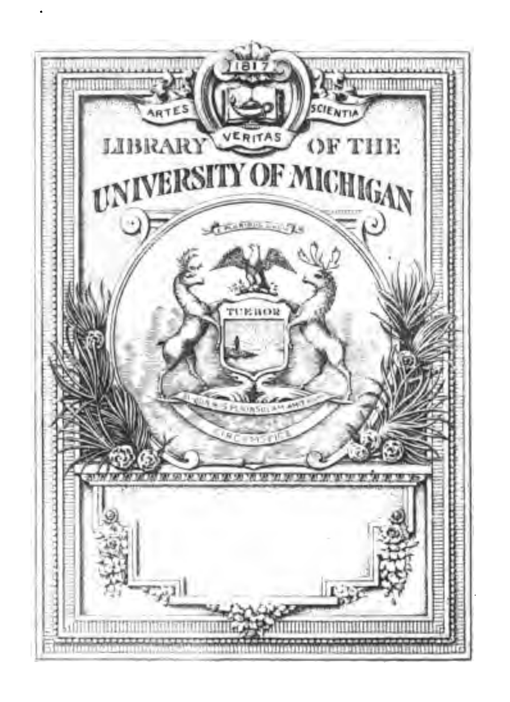
Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

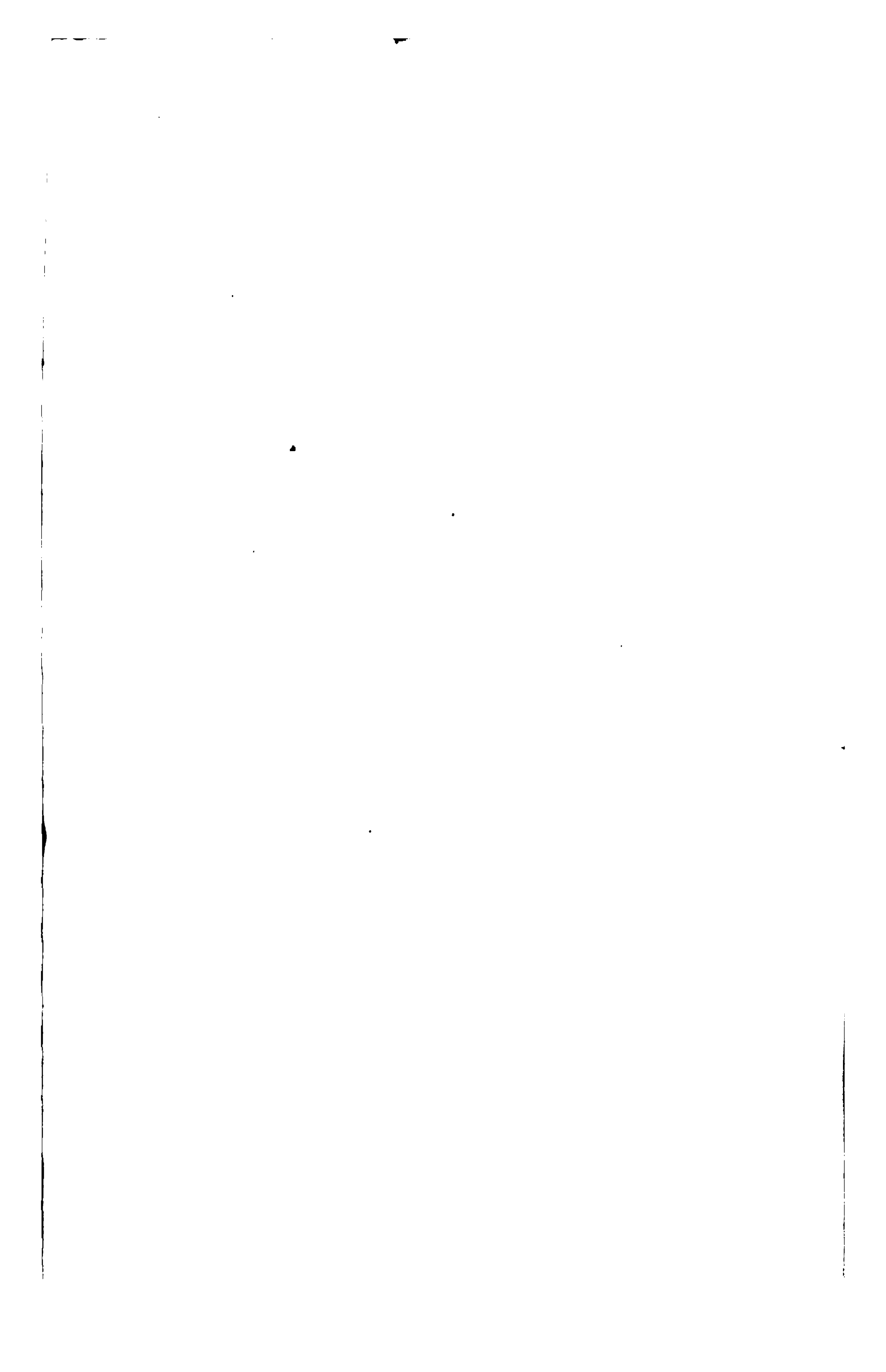
Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

317
Opel


1817
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
CIRCUMSPICE

BR
4
.Z4





Zeitschrift

für

wissenschaftliche Theologie.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. Adolf Hilgenfeld,

Grossherzogl. Sächs. Kirchenrath und Professor der Theologie in Jena.

Achtundzwanzigster Jahrgang.

Leipzig,

Fues's Verlag (R. Reisland).

1885.

Biblical studies & theology
Harrass.
10-27-31
23761

Inhaltsverzeichniss.

Erstes Heft. Seite

I. A. Klöpper, Ein paar Bemerkungen zu dem Urtheil des Josephus über Johannes den Täufer 1
II. H. Rönsch, Zu Hebr. 12, 2. 20
III. H. Preiss, Zum Buche Tobit 24
IV. W. Vatke's Gesammtansicht über Pentateuch-Josua, mitgetheilt von A. Hilgenfeld 52
V. A. Hilgenfeld, „Die Lehre der zwölf Apostel" . . 73
VI. H. Rönsch, Miscellen. I. Ein Ausspruch des Thucydides in der Assumptio Mosis. II. Zu Tertullian . . 102
VII. Zwei Eingaben des Herausgebers an die Curatel der Universität Jena 103

Anzeigen.

A. Hilgenfeld, Novum Testamentum extra canonem receptum, fasc. IV. ed. II †. 1884. A. H. . . . 110
O. v. Gebhardt und A. Harnack, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Bd. I. Heft 3. 4. 1883. — Th. Zahn, Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altchristlichen Literatur. Th. II. III. 1883. 1884. A. H. 113
Dan. Völter, Der Ursprung des Donatismus. 1883. A. H. 119
E. Kautzsch, Grammatik des Biblisch-Aramäischen. 1884. C. Siegfried 126
E. M. Geldart, The Gospel according to Paul. 1884. A. H. 128

Zweites Heft.

VIII. A. Klöpper, Eine apologetische Rede Jesu für seine des Sabbatbruches beschuldigten Jünger. Matth. 12, 1—8; Marc. 2, 23—28; Luc. 6, 1—5. 129
IX. W. Seufert, Die Abfassungszeit des ersten Petrusbriefes 146
X. W. Vatke's Ansicht über die Zusammensetzung von Pentateuch-Josua, mitgetheilt von A. Hilgenfeld 156
XI. H. Holtzmann, Der Streit über die Christus-Partei in Korinth 233

Anzeigen.

C P. Caspari, Humelia s. Augustini de sacrilegia. 1883. H. Rönsch 246
P. de Lagarde, Mittheilungen. 1884. H. Rönsch. 249

Seite

Eine wiederaufgefundene Handschrift des altlateinischen Hermas-Hirten. A. H. 254
Ein unbegreifliches Missverständniss. A. H. 256
Ein Nachtrag zu den „Zwei Eingaben des Herausgebers an die Curatel der Universität Jena" 256

Drittes Heft.

XII. W. Vatke's Gesammtansicht über die Bücher Samuelis und der Könige, mitgetheilt von H. Preiss 257
XIII. A. Klöpper, Die Erörterung des Verhältnisses von Glauben und Werken im Jacobusbriefe (C. 2, 14—26) 280
XIV. F. Görres, Zwei Beiträge zur spanischen Kirchengeschichte des 6. Jahrhunderts. A. Miro, König der spanischen Sueven. B. Mausona, Bischof von Merida . 319
XV. E. Noeldechen, Ein geflügeltes Wort bei Tertullian (Matth. 11, 13, Luc. 16, 16) 333
XVI. W. Seufert, Titus Silvanus (ΣΙΛΑΣ) und der Verfasser des ersten Petrusbriefes 350

Anzeigen.

W. Bleibtreu, Die drei ersten Capitel des Römerbriefs. 1884. O. Holtzmann 371
B. Dombart, Commodian-Studien. 1884. H. Rönsch 375
G. A. E. A. Saalfeld, Tensaurus Italograecus. 1884. H. Rönsch 378
R. Smend, Anmerkungen zu Jes. 24—27. A. H.. . 382

Zwei Bemerkungen zu dem Hirten des Hermas. A. H. 384

Viertes Heft.

XVII. H. Preiss, Zrvâna akarana 385
XVIII. A. Hilgenfeld, Das neueste Forscher-Paar über das Johannes-Evangelium 393
XIX. H. Holtzmann, Forschungen über die Apostelgeschichte 426
XX. A. Hilgenfeld, Die urchristliche Taufe 448
XXI. E. Noeldechen, Die Lehre vom ersten Menschen bei den Lehrern des zweiten Jahrhunderts 462
XXII. F. Görres, Zwei Beiträge zur Hagiographie der griechischen Kirche 491
XXIII. Joh. Dräseke, Zu Martinus von Bracara 504

Anzeige.

Chrysanthos Antoniades, Kaiser Licinius. 1884. A. H. 508

PROGRAMM

der

Haager Gesellschaft

zur

Vertheidigung der christlichen Religion

für das Jahr 1884.

Die Directoren haben in ihrer Herbstversammlung, am 8. September 1884 und folgenden Tagen, ihr Urtheil gefällt über vier Abhandlungen, welche vor 15. December 1883 zur Lösung der in 1882 ausgeschriebenen Preisaufgaben eingegangen waren.

Drei derselben bezogen sich auf die Frage:

Die Gesellschaft wünscht zu erhalten: Eine gemeinfassliche Schrift für Gebildete, worin mit Rücksicht auf die Bedürfnisse der gegenwärtigen Zeit, die wichtigsten Fragen, das sittliche Leben betreffend, ins Licht gestellt und beantwortet werden.

Die erste, ein deutscher Aufsatz, nur etliche Seiten gross (Motto: 1. Joh. II, 17), verdiente keine ernsthafte Kritik und wurde gleich bei Seite gelegt.

Die zweite Abhandlung war gleichfalls eine deutsche und gezeichnet mit den Worten: Die Moral ist die eigentliche Wissenschaft u. s. w. (Locke). Es war in dieser

Schrift viel Gutes, was die Beachtung verdiente. Sie zeugte nicht nur von sittlichem Ernste und warmer Sympathie mit dem Evangelium, sondern auch von Belesenheit und Studium. Jedoch entsprach sie gar nicht den Forderungen, welche in der Preisaufgabe gethan werden oder daraus hervorgehen. Der Frage zufolge hätte der Verfasser sowohl in der Wahl der von ihm zu besprechenden Gegenstände als auch in der Art und Weise der Bearbeitung sowie in Bezug auf die Form seiner Schrift, sich müssen leiten lassen von den Bedürfnissen und der Empfänglichkeit der gebildeten Leser unserer Tage. Es zeigte sich nicht, dass er sich hievon bewusst worden wäre oder dass er fortwährend des Zweckes und der Bestimmung seiner Arbeit eingedenk gewesen wäre. Es fehlte seinem Style an jeder Aufgewecktheit und Lebhaftigkeit und derselbe war hie und da ungelenkig. Die Beweisführung war, mit einem Worte, schulmässig. Der Verfasser ging nicht von den Ideen und Vorstellungen aus, worin man voraussetzen darf, dass die Laien der heutigen Zeit aufwachen und leben, sondern von den Fragen, welche und wie sie in den Schulen der Philosophie gestellt und beantwortet werden. Demzufolge behandelte er manche Einzelheit, welche ausser dem Gesichtskreise des Laien liegt und ihm kein Interesse einflössen kann. Aber auch bei der Wahl der „Fragen, das sittliche Leben betreffend“, an deren Lösung der Verfasser seine Kräfte versuchen sollte, waren die Bedürfnisse des Laien ausser Acht gelassen. Obgleich vollständig eingestanden werden muss, dass auch für ihn Alles von den Principien abhängt, so geht hieraus jedoch nicht hervor, dass die praktischen Fragen vernachlässigt werden mögen, sondern im Gegentheil, dass bei der Behandlung dieser letzten die Bedeutung und der Werth jener Principien zu Tage treten müssen. Dies war vom Verfasser nicht im Auge behalten, und demzufolge wurde auch durch seine Abhandlung den Anforderungen der Frage kein Genüge geleistet. Es kam noch hinzu, dass die Direc-

toren gegen mehr als eine Unterabtheilung seiner Beweisführung, von rein wissenschaftlichem Gesichtspunkte aus betrachtet, wichtige Bedenken hatten. Nicht hierdurch jedoch, sondern durch den Charakter der Abhandlung im Ganzen wurde ihr abweisendes Endurtheil bestimmt.

Auch der dritten Abhandlung, einer französischen, gezeichnet mit dem Motto: Si je n'ai pas l'amour, je ne suis rien (Saint-Paul), konnten die Directoren zu ihrem Bedauern den Preis nicht zuerkennen. Zwar neigten Einzelne von ihnen, trotz vieler und wichtiger Bedenken zur conditionellen Krönung hin; ihre Meinung konnte jedoch, nach ernstlicher Erwägung keine Mehrheit erhalten. Einstimmig gaben sie Alle dem Verfasser das Lob, dass er, ganz dem Wunsche der Gesellschaft gemäss, in schöner, hie und da hinreissender Form seine Ideen vorgetragen hatte und namentlich in den ersten zwei Theilen seiner Schrift („La vie morale et le monde matériel“ und „La vie morale considérée en elle-même“) vortreffliche Beiträge geliefert hatte zur richtigen Lösung der in der Schwebe hängenden sittlichen Probleme. Gleichwohl trugen die Meisten ihrer schon gegen den Inhalt dieser Theile Bedenken: die Ansicht der Gegner schien ihnen hie und da nicht richtig aufgefasst und mitgetheilt zu sein und der Widerlegung derselben mussten sie oft die Beweiskraft absprechen. Es war jedoch nach der Lesung und Erwägung des dritten Theiles („La vie morale et l'Évangile“), dass die nämlichen Directoren die Ueberzeugung erlangten, dass der Verfasser nicht geliefert hatte, vielleicht von seinem Standpunkt aus schwerlich liefern konnte, was mit der Preisaufgabe beabsichtigt wurde. War dieser Theil einerseits, nach der Ueberzeugung des Verfassers selbst, unentbehrlich in der Abhandlung, andererseits war derselbe nur für diejenigen brauchbar, welche mit ihm auf dem nämlichen ethisch-orthodoxen Standpunkte stehen und eine mehr oder weniger modificirte Auffassung

der kirchlichen Erlösungslehre mit dem Evangelium identificiren. Um dieser Gesinnungsgenossen des Verfassers willen mochten, nach dem Urtheil der obengenannten Directoren, die zahlreichen Andersgläubigen unter den Gebildeten um so weniger vernachlässigt werden, weil nicht jene, sondern gerade diese einer gemeinfasslichen und zugleich wissenschaftlichen Behandlung der sittlichen Fragen, welche gegenwärtig an der Tagesordnung sind, bedürfen. Auch im Interesse seiner Geistesverwandten selbst hätte ausserdem der Verfasser in diesem Theil seiner Abhandlung nicht den unverbrüchlichen Zusammenhang zwischen der Moral und Einer bestimmten Dogmatik darthun, sondern vielmehr das christlich-sittliche Leben in seiner Eigenthümlichkeit und in der Verschiedenheit seiner Formen beschreiben und es so auch Denjenigen, welche nicht seiner Ansicht waren, anempfehlen müssen. Die Directoren würden sich gefreut haben, wenn der talentvolle Verfasser seine Aufgabe auf diese Weise aufgefasst hätte, aber da sich zeigte, dass dies nicht der Fall war, mussten sie ihm die Krönung verweigern.

Die vierte Abhandlung, von einem niederländischen Verfasser, mit dem Sinnspruch: *Ἐποικοδομηθέντες ἐπὶ τῷ θεμελίῳ κτἑ.* (Ephes. II, 20) war hervorgerufen durch die Frage:

> Die Gesellschaft verlangt: Eine kritisch-historische Untersuchung über den Ursprung **des Apostolates** und die Bedeutung, welche demselben nach den Schriften des Neuen Testamentes und der weiteren christlichen Literatur der ersten zwei Jahrhunderte, in der christlichen Kirche zuerkannt wurde.

Sie konnte jedoch nicht für eine Antwort auf diese Frage gehalten werden. Der Verfasser handelte ja nicht, oder wenigstens nicht geflissentlich über den **Apostolat** als Institut oder Würde, über dessen Ursprung und über die in den ersten zwei Jahrhunderten demselben zuerkannte Autorität,

sondern über die **Apostel**, ihre Bildung, ihre Wirksamkeit und ihren Einfluss. Schon dieses Missverständniss in Bezug auf die Absicht der Frage würde die Krönung unmöglich gemacht haben. Aber die Abhandlung war ausserdem in mehr als einer Hinsicht äusserst mangelhaft. Vom Gesichtspunkte der Form aus liess sie viel zu wünschen übrig: die Sprache war nicht sauber, der Styl bisweilen platt, das Aneinanderreihen der Gedanken oft unlogisch. Noch ungünstiger lautete das Urtheil über den Inhalt. Der Verfasser erklärte, der historisch-kritischen Methode zu huldigen, aber zeigte deutlich und klar, dieselbe nicht zu verstehen. Sein Urtheil über das Alter und den Charakter der Quellen stimmte mit dem Gebrauch, den er davon machte, nicht überein. Bei der Scheidung historischer und unhistorischer Bestandtheile in diesen Quellen verfuhr er ganz willkürlich und gerieth er nicht selten in die Irrthümer eines veralteten Rationalismus. Trotz des Fleisses, womit er gearbeitet hatte, und seiner guten Absichten musste ihm daher jeder Anspruch auf den Ehrenpreis versagt werden.

Nachdem dieses Urtheil gefasst war, beschlossen die Directoren, die beiden Fragen des Jahres 1882 aufs Neue auszuschreiben. Sie lauten folgendermassen:

I. Die Gesellschaft verlangt: Eine kritisch-historische Untersuchung über den Ursprung des Apostolates und die Bedeutung, welche demselben nach den Schriften des Neuen Testamentes und der weiteren christlichen Literatur der ersten zwei Jahrhunderte in der christlichen Kirche zuerkannt wurde.

II. Die Gesellschaft wünscht zu erhalten: Eine gemeinfassliche Schrift für Gebildete, worin, mit Rücksicht auf die Bedürfnisse der gegen-

wärtigen Zeit, die wichtigsten Fragen, das sittliche Leben betreffend, ins Licht gestellt und beantwortet werden.

Sie fügen jetzt diese neue Preisaufgabe hinzu:

III. Die Gesellschaft verlangt: Eine Abhandlung, worin der Gebrauch des Wortes ἅγιος und seiner Derivate in den Schriften des Neuen Testamentes genetisch erklärt und zur Charakteristik des ältesten Christenthums verwandt wird.

Vor dem 15. December 1885 wird den Antworten entgegengesehen. Was später eingeht, wird der Beurtheilung nicht unterzogen und bei Seite gelegt.

Vor dem 15. December 1884 erwarten die Directoren die Antworten auf die Preisfragen in 1883 ausgeschrieben über die Lehre des Gebetes nach dem N. Testamente und über die Anwendung historischer Kritik auf die Bibel.

Für die genügende Beantwortung jeder Preisaufgabe wird die Summe von vierhundert Gulden ausgesetzt, welche die Verfasser ganz in baarem Geld empfangen, es sei denn, dass sie vorziehen, die goldene Medaille der Gesellschaft von zweihundertfünfzig Gulden Werth nebst hundertfünfzig Gulden in baarem Geld, oder die silberne Medaille nebst dreihundertfünfundachtzig Gulden in baarem Geld zu erhalten. Ferner werden die gekrönten Abhandlungen von der Gesellschaft in ihre Werke aufgenommen und herausgegeben. Eine Krönung, wobei nur ein Theil des ausgesetzten Preises zuerkannt wird, es sei die Aufnahme in die Werke der Gesellschaft damit verbunden oder nicht, findet nicht statt ohne die Einwilligung des Verfassers.

Die Abhandlungen, welche zur Mitbewerbung um den Preis in Betracht kommen sollen, müssen in holländischer, lateinischer, französischer oder deutscher Sprache abgefasst,

aber mit lateinischen Buchstaben deutlich lesbar geschrieben sein. Wenn sie mit deutschen Buchstaben oder, nach dem Urtheil der Directoren, undeutlich geschrieben sind, werden sie der Beurtheilung nicht unterzogen. Gedrängtheit, wenn sie der Sache nur nicht schadet und den Anforderungen der Wissenschaft nicht zuwider ist, gereicht zur Empfehlung.

Die Preisbewerber unterzeichnen die Abhandlung nicht mit ihrem Namen, sondern mit einem Motto, und schicken dieselbe mit einem versiegelten, Namen und Wohnort enthaltenden Billet, worauf das nämliche Motto geschrieben steht, portofrei dem Mitdirector und Secretär der Gesellschaft: A. Kuenen, Dr. theol., Professor zu Leiden zu.

Die Verfasser verpflichten sich durch Einlieferung ihrer Arbeit, von einer in die Werke der Gesellschaft aufgenommenen Abhandlung weder eine neue oder verbesserte Ausgabe zu veranstalten, noch eine Uebersetzung herauszugeben, ohne dazu die Bewilligung der Directoren erhalten zu haben.

Jede Abhandlung, welche nicht von der Gesellschaft herausgegeben wird, kann von dem Verfasser selbst veröffentlicht werden. Die eingereichte Handschrift bleibt jedoch das Eigenthum der Gesellschaft, es sei denn, dass sie dieselbe auf Wunsch und zu Nutzen des Verfassers abtrete.

Pierer'sche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

I.

Ein paar Bemerkungen zu dem Urtheil des Josephus über Johannes den Täufer.

Von

Dr. Alb. Klöpper,

Professor der Theologie in Königsberg.

Tiberius hat dem Präses von Syrien, Vitellius, aufgetragen, die dem Herodes Antipas von dem Araberkönige Aretas beigebrachte Niederlage an dem Letzteren zu rächen. Bei dieser Gelegenheit erwähnt Josephus, dass einigen Juden der Verlust des Heeres, den Antipas erlitten, als eine gerechte Vergeltung erschienen sei für die Strafe, welche dieser über Johannes, den sogenannten Täufer, verhängt hatte. Darauf fährt der jüdische Geschichtschreiber Antiqq. XVIII, 5, 2 so fort:

„Diesen nemlich tödtet Herodes, einen trefflichen (ἀγαθὸν) Mann, welcher auch die Juden aufforderte (κελεύοντα), dass sie, indem sie Tugend eifrig übten (ἐπασκοῦντας) und die gegen einander zu beobachtende Gerechtigkeit, sowie die Gott gegenüber schuldige Frömmigkeit in Ausführung brächten (καὶ τῇ πρὸς ἀλλήλους δικαιοσύνῃ καὶ πρὸς τὸν θεὸν εὐσεβείᾳ χρωμένους) [1]), sich zu einer Taufe vereinigen möchten (βαπτισμῷ

---

1) Die particc. ἐπασκ., χρωμ. sollen offenbar die bez. Persönlichkeiten nicht als solche charakterisiren, die, bevor sie der Taufe theilhaftig geworden sind, das schon factisch waren, als welche sie geschildert sind. Sondern als solche, denen das bez. Verhalten als künftige Aufgabe ihrer neuen, durch die Taufe

συνιέναι). Denn in der Weise nemlich werde auch die [gedachte] Abwaschung (*βάπτισιν*) ihm (d. h. Gott) annehmbar (*ἀποδεκτήν*) erscheinen, insofern sie sich derselben nicht bedienten zwecks einer Abbitte gewisser Verfehlungen (*μὴ ἐπὶ τινῶν ἁμαρτιάδων παραιτήσει*[1]) *χρωμένων*), sondern zwecks einer Heiligung des Leibes (*ἐφ' ἁγνείᾳ τοῦ σώματος*), unter der Voraussetzung nemlich, dass auch die Seele zuvor durch Gerechtigkeit von Grund aus gereinigt worden sei (*ἅτε δὴ καὶ τῆς ψυχῆς τῇ δικαιοσύνῃ προεκκεκαθαρμένης*). Und indem auch die Anderen[2]) sich zusammenthaten (*συστρεφομένων*) — sie wurden nemlich auf's Höchste[3]) in Erregung versetzt durch das Hören der Worte —, so erachtete es Herodes, aus Furcht, dass die für die Menschen so weit wirkende Ueberredungsgabe desselben (*τὸ ἐπὶ τοσόνδε πιθανὸν αὐτοῦ*[4]) sc. des Johannes) sie nicht zu irgend einem Abfalle (*ἀποστάσει*

---

inaugurirten Lebensordnung gestellt ist. — Der Artikel *τῇ* vor *πρὸς ἀλλ. δικ.* muss in Gedanken vor *πρὸς τὸν θεὸν εὐσ.* wiederholt werden. — Die Gerechtigkeit, d. h. das rechtschaffene Verhalten „gegen einander“ ist wohl nicht auf den engen Kreis des Taufbundes zu beschränken, sondern auf ihre sämmtlichen Volksgenossen (vgl. Ev. Luc. 3, 10—14) ausgedehnt zu denken.

[1]) Vgl. Antiqq. I, 1, 4: *Ἄδαμας δὲ παρῃτεῖτο τῆς ἁμαρτίας αὐτόν* (sc. *τὸν θεόν*), d. h. Adam bat, nach seinem Sündenfalle, Gott in betreff desselben um Verzeihung.

[2]) Diese „*οἱ ἄλλοι*“ sind offenbar nicht sämmtliche auf die Aufforderung des Johannes zur Taufe Vereinigte, mit Ausnahme des Täufers selbst, sondern die anderen jüdischen Bewohner der Gegend, in welcher Joh. auftrat. Jos. wird also hiermit darauf hindeuten, dass die durch Joh. eingeleitete Bewegung einen immer grösseren Umfang gewann, dass an den ursprünglichen Kern seiner Anhänger sich immer mehr Ringe ansetzten.

[3]) *ἐπὶ πλεῖστον* wohl nicht im Sinne der weitesten Raumdimension, sondern qualitativ: im höchsten Grade.

[4]) *τὸ ἐ. τ. πιθανόν* könnte als Objectsaccusativ von *δείσας* angesehen werden: fürchtend die soweit für die Menschen reichende Ueberredungsgabe desselben, dass sie u. s. w. Aber wohl besser zu construiren: *δείσας μὴ . . . φέροι.* — *τοῖς ἀνθρώποις* in jedem Falle von *τοσόνδε πιθανόν* abhängig.

τινὶ[1])) treiben könnte, — sie waren nemlich gewohnt, Alles auf den Rath jenes auszuführen, — es für weit angemessener, bevor irgend eine Neuerung (τι νεώτερον) von ihm ausginge, ihn, (ihm) zuvorkommend, aus dem Wege zu räumen, als, nachdem (bereits) eine Umwälzung (μεταβολῆς) eingetreten sei, als ein in die Verwickelungen Hineingerathener (εἰς τὰ πράγματα ἐμπεσών), es zu bereuen. Und der nun (nemlich Johannes) auf den Argwohn des Herodes hin gefesselt nach Machärus gesendet, der vorhererwähnten Festung, wird daselbst getödtet. Den Juden aber erschien es so, als sei wegen der an jenem vollzogenen Strafe das Verderben über das Heer hereingebrochen, indem Gott dem Herodes übel gewollt habe."

Soweit Josephus. Wir lassen nun auf die unter den Text gesetzten, zur formalen Erläuterung desselben dienenden Glossen die sachliche Erörterung einiger Hauptpunkte des vorliegenden Berichtes des Josephus über Johannes den Täufer folgen.

Man gewinnt zunächst aus der Lectüre des bez. Abschnittes den Totaleindruck, dass Josephus durchweg bemüht ist, seinen Lesern eine möglichst günstige Vorstellung von dem Täufer zu erwecken. Zu diesem Zwecke lässt er sich angelegen sein, die Thätigkeit dieses „trefflichen" Mannes von derjenigen solcher Persönlichkeiten scharf zu unterscheiden, wie sie nach dem Typus des Judas Galliläus oft genug aufgetreten waren und eine für das jüdische Gemeinwesen unheilvolle Wirksamkeit entfaltet hatten. Von dem erwähnten Judas berichtet Josephus (Antiqq. XVIII, 1, 6), dass dessen Anhänger rücksichtlich alles Uebrigen mit der Ansicht der Pharisäer übereingestimmt hätten, dass ihnen aber eine unüberwindliche Liebe zur Freiheit beigewohnt habe, indem sie Gott als den einzigen Führer und Herrscher (μόνον ἡγεμόνα καὶ δεσπότην) annahmen, sich

[1]) Das „τινί" vor ἀποστάσει nicht zu übersehen. Es wird dadurch angedeutet, dass die Predigt des Täufers nicht direct einen Abfall der Juden von der Herrschaft des Antipas befürwortete, sondern nur eine Bewegung hervorrief, in Folge deren es zu einem eventuellen, nicht näher berechenbaren Abfall von dominirenden Auctoritäten kommen könne.

jeder Todesart zu unterziehen, für ein Geringes erachteten, ebenso, die Rache an Verwandten und Freunden zu vollstrecken, um nur keinen Menschen als Herrscher anerkennen zu brauchen (ὑπὲρ τοῦ μηδένα ἄνθρωπον προσαγορεύειν δεσπότην). Wie ganz anders erscheint dem gegenüber das Werk des Johannes, der es sich angelegen sein lässt, einen Taufbund in's Leben zu rufen, dessen Glieder sich zur strengen Pflicht machen: Ausübung der Tugend, eine gerechte, billige Behandlung des Nächsten, Pietät gegen Gott, von welcher auch die pietätsvolle Behandlung ihrer Verwandten und Freunde nicht abgetrennt zu denken sein wird.

Warum war es nun aber nöthig, dass die Menschen, denen Johannes eine so hohe ethisch-religiöse Pflichtaufgabe stellte, um diesen Zweck zu erreichen, sich einer Taufe unterwarfen?

Dieser einem griechisch-römischen Publikum, welches dem Josephus beim Schreiben vor Augen steht, höchst auffällige Umstand musste natürlich von ihm näher erörtert und dem Bewusstsein seiner Leser plausibel gemacht werden. Um dieser Aufgabe zu genügen, geht der jüdische Geschichtschreiber dazu über, den Zweck der johanneischen Wassertaufe, welche ja zunächst keine innere angemessene Beziehung zu einem Tugend-, Gerechtigkeits- und Frömmigkeits-Dienst zu haben scheint, näher aufzuzeigen. Er beginnt damit, eine irrige Vorstellung von dem bez. Lustrationsritus abzuwehren. Die sich der Taufe Unterziehenden hätten nicht angestrebt, durch dieselbe eine Abbitte zu leisten, eine Verzeihung zu erlangen für gewisse Verfehlungen. Offenbar bemüht sich hier Josephus, die sich dem Täufer Anschliessenden von dem Verdachte zu reinigen, als seien sie Leute gewesen von einer in sittlicher Hinsicht stark compromittirten Vergangenheit, die den Schmutz eines sündigen, oder gar verbrecherischen Vorlebens in einer, magische Reinigung mit sich führenden Lustration hinwegtilgen zu können vermeint hätten; und dies vielleicht gar noch mit dem Vorbehalte, nach erlangter Katharsis, in der neuen Taufgenossenschaft einen freien Spielraum für ein gesetzloses, fanatisches, gewaltsames Treiben zu gewinnen. Um solchen nahe liegenden

Reflexionen seines Leserkreises entgegenzutreten, betont es Josephus auf das Schärfste, dass die von Johannes geforderte Taufe keine retrospective Bedeutung gehabt habe im Hinblick und in Rückwirkung auf ein von notorischen Sünden beflecktes Vorleben. Aber auch für die Folgezeit giebt die Taufe den in den Bund Eingetretenen keinen Freibrief zu Handlungsmaximen, wie sie innerhalb der Parteiverbindungen von jüdischen Revolutionären gewöhnlichen Schlages für statthaft galten. Und damit gelangen wir zu dem, was Josephus von der johanneischen Taufe als positiven Zweck angiebt.

Dieselbe bezweckt nemlich eine Heiligung des Leibes, wobei aber als wohlzubeachtende Voraussetzung feststeht, dass zuvor die Seele eine radicale Reinigung erfahren habe. Worin besteht nun aber diese *ἁγνεία τοῦ σώματος*? Haben wir dabei an eine levitische Reinigung, Entsündigung des Körpers von einer durch Contact mit äusseren, sinnlich-unreinen Dingen zugezogenen Befleckung zu denken? Es bedarf kaum der näheren Ausführung, dass Josephus, hätte er wirklich eine derartige Beziehung im Sinne gehabt, diese dem Leser durch ein, oder ein paar significante Worte hätte vermitteln müssen. Weiter aber ist nicht ausser Acht zu lassen, dass nichts weniger in der Intention des Referenten liegen konnte, der sich ja bemüht, seinen gebildeten und aufgeklärten griechisch-römischen Lesern die Johannestaufe von der vortheilhaftesten rationalen Seite zu zeigen, — als eine solche Reduction des bez. Actes auf das Gebiet eines rein ceremoniellen Satzungswesens, welches jenen Lesern nur in einem höchst fragwürdigen, wenn nicht gar abergläubischen Lichte erscheinen musste. Diese Erwägungen werden uns nothwendig darauf führen, die *ἁγνεία τοῦ σώματος* nicht als einen Act levitisch-ritualer, sondern irgend wie ethisch gerichteter Natur, uns vorstellig zu machen. Josephus will offenbar an eine positiv dem Leibe zu Theil werdende Heiligung denken lassen, durch welche derselbe der zuvor gründlich gereinigten Seele conform gemacht, für sie zu einem dienstbereiten Organ umgestaltet wird. Fraglich kann hierbei nur noch sein,

ob diese von Johannes angestrebte Heiligung des Leibes von Josephus als ein rein ethischer, d. h. in völliger geistiger Freiheit sich vollziehender Process aufgefasst sei. Wir möchten diese Annahme bezweifeln und es für wahrscheinlicher erachten, dass Josephus die in Rede stehende ἁγνεία mehr oder weniger unter dem Gesichtspunkte einer asketischen Gymnastik sich vorstellig gemacht habe, durch welche die „gereinigte Seele" des Getauften ihren Leib, um ihn sich selber homogen zu machen, pädagogisch zu discipliniren und zu willigem Gehorsam einzuexerciren, sich habe angelegen sein lassen. Haben wir ja doch allen Grund anzunehmen, dass Josephus irgend welche Kunde erlangt habe von der nasiräisch-asketischen Lebensweise des Johannes und seiner Anhänger[1]). Somit würde bei der bez. ἁγνεία τ. σ. unter anderen die Enthaltung von Fleischkost und Wein, zum Mindesten stationäre Fastenübungen, durch welche der Leib in seinen unreinen Gelüsten herabgestimmt und damit in Harmonie mit der zuvor bereits gereinigten Seele versetzt wird, keineswegs auszuschliessen, sondern als nicht unwesentliches Moment des sittlichen Heiligungsprocesses mit aufzunehmen sein. Weiter wird in Frage kommen, wie das in dem „τῆς ψυχῆς τῇ δικαιοσύνῃ προεκκεκαθαρμένης" enthaltene Moment zu deuten sei? Es bedarf zunächst kaum der Erinnerung, dass das προ- in dem betreffenden Verbum nicht mit dem Taufritus (als ob schon vor der Untertauchung jene Reinigung erfolgt sei) in Beziehung gesetzt werden darf. Vielmehr ist das προ nur in Rücksicht auf die ἁγνεία τοῦ σώματος zu deuten. Die Ansicht des Josephus ist offenbar die, dass in und mit der Taufe, als einem Symbol der Reinigung, zunächst die Seele eine, dieselbe von Grund aus reinigende Einwirkung empfängt, und hieran sich die Heiligung des Leibes als ein, jenen inneren principiellen Act consequent auch auf die Aussenseite des Menschen überleitender Process organisch anschliesst.

---

[1]) Matth. 3, 4; Marc. 1, 6; Matth. 11, 18. Luc. 7, 33. — Matth. 9, 14; Marc. 2, 18; Luc. 5, 33.

Von wem denkt sich nun aber Josephus diesen bei der Taufe vorgängigen Reinigungsact vollzogen? Von Gott, insofern von ihm eine gnadenvolle Einwirkung auf den Täufling übergeht? Wir dürfen dem Josephus wohl schwerlich eine solche mystisch-religiöse Anschauung zuschreiben, und dies mit um so weniger Berechtigung, als derselbe, falls er jene Meinung getheilt hätte, zu *τῇ δικαιοσύνῃ*, durch welche er die betr. Reinigung vermittelt sein lässt, ein „*θεοῦ*" gesetzt haben würde. Bei dem einfachen *τῇ δικαιοσύνῃ* wird doch unbedingt nahe gelegt, nicht an göttliche, auf den Menschen übergehende, sondern an menschliche Gerechtigkeit, als den habitus ethicus, zu denken, durch welche die radicale Katharsis der Seele sich realisirt hat. Zu allerhöchst könnte man einräumen, dass Josephus bei seiner im Uebrigen rationalen Weltanschauung und moralisirenden Richtung neben der menschlichen Action eine göttliche Beihülfe nicht geradezu habe ausschliessen wollen. Da Josephus es liebt, sich der pharisäischen Richtung, als der ihm am meisten geistesverwandten, zuzurechnen[1]), und er unter den dogmatischen Principien jener Secte an mehreren Stellen seiner Schriften eine Theorie aufführt, nach welcher die Handlungen und Erfahrnisse des Menschen als Product oder Resultat menschlicher Freiheit und göttlicher Beihülfe (Einwirkung) zu begreifen seien[2]): so wäre es auch an unserer Stelle immerhin denkbar, dass er sich den Reinigungsact der Seele durch Gerechtigkeit, als einen menschlich-spontanen und dabei doch durch göttliche Beihülfe zu Stande gekommenen, also synergistisch herbeigeführten, inneren Vorgang gedacht habe.

Nachdem wir die subjective Ansicht des Josephus über das Wesen der Johannestaufe zu ermitteln versucht haben, wird

---

[1]) Paret, Ueber d. Pharisaism. d. Jos. in den Theol. Studd. u. Krit. 1856. S. 809 ff. Langen, Der theol. Standp. d. Jos. in der Theol. Quartalschr. 1865. S. 3 ff.

[2]) B. j. II, 8, 14: *Εἱμαρμένῃ τε καὶ θεῷ προσάπτουσι πάντα, καὶ τὸ μὲν πράττειν τὰ δίκαια καὶ μή, κατὰ τὸ πλεῖστον ἐπὶ τοῖς ἀνθρώποις κεῖσθαι, βοηθεῖν δὲ εἰς ἕκαστον καὶ τὴν εἱμαρμένην.* Vgl. Antiqq. XVIII, 1, 3; XIII, 5, 9.

die Frage in Betracht zu ziehen sein, inwieweit wir in der bez. Darstellung ein objectives Bild von jener wiederzuerkennen im Stande sind. Vergleichen wir die Auffassung des Josephus mit der der synoptischen Evangelien, so ist nicht zu verkennen, dass zwischen den beiderseitigen bez. Referaten gewisse verwandte Elemente vorhanden sind. Wenn Josephus erwähnt, dass die sich der Taufe Unterziehenden sich derselben nicht zwecks der Abbitte gewisser Sünden, sondern zwecks Heiligung des Leibes, nachdem zuvor die Seele völlig gereinigt sei, bedient hätten, so kann man sich hierbei daran erinnert fühlen, dass Johannes nach den Evangelien den sich zu seiner Taufe Hinzudrängenden bemerklich macht, dass es bei dem bez. Acte sich nicht um ein äusserliches, rituales Symbol handele, durch welches die Betreffenden rein um ihrer genealogischen Abkunft willen, ohne dass ein geistiger Umwandlungsprocess bei ihnen vorangegangen sei, leichten Kaufes dem göttlichen Zorne entfliehen könnten (Matth. 3, 7; Luc. 3, 7). Andererseits muss aber doch wieder hervorgehoben werden, dass der Täufer nach den Evangelien in erster Linie auf Sinnesänderung (*μετάνοια*) dringt, die auf Grund von Sündenerkenntniss erfolgen, und sich in einem offenen Bekenntnisse der Sünden einen Ausdruck geben solle (Matth. 3, 2; vgl. Act. 13, 24; 19, 4); ja nach Marcus und Lucas war die Johannestaufe ein *βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* (Marc. 1, 4; Luc. 3, 3). Scheinen diese letzteren Angaben in directem Widerspruch mit dem „*μὴ ἐπὶ τινῶν ἁμαρτιάδων παραιτήσει*" des Josephus zu stehen, so ist doch wiederum in Erwägung zu ziehen, dass auch nach den Evangelien Johannes in dem Maasse ein Mann von thatkräftiger gesetzlicher Richtung war, dass er sich an dem rein innerlichen, tiefen, reuevollen Seelenschmerz über die früheren Verfehlungen, bei den zu Taufenden nicht genügen liess, sondern reale Beweise (*καρπὸν ἄξιον* oder *καρποὺς ἀξίους* [Matth. 3, 8; Luc. 3, 8]) der Sinnesänderung kategorisch beanspruchte; ja dass er — gewiss historisch richtig — diese Werke der Sinnesänderung näher specialisirte, und den verschiedenen socialen

Schichten des Volkes als zu lösende Pflichtaufgaben an's Herz legte (Luc. 3, 10—14). Nun hat Josephus, allerdings mit einer gewissen Einseitigkeit, aber doch keineswegs ohne wirkliche objective Berechtigung, diese auf sittliche Gerechtigkeitsbewährung hintendirende Seite der johanneischen Thätigkeit so stark betont. Trotzdem fehlt dem jüdischen Geschichtsschreiber bei seiner Darstellung auch das evangelische Moment der *μετάνοια* in der Predigt des Johannes nicht ganz. Denn die Worte „*τῆς ψυχῆς τῇ δικαιοσύνῃ προεκκεκαθαρμένης*" lassen ja nicht undeutlich erkennen, dass Josephus die zu Taufenden keineswegs als schlechthin gerechte und makelfreie angesehen hat. Aber unser Historiker beurtheilt offenbar das, wovon die Seele der Betreffenden gereinigt werden sollte, nicht sowohl als eine Gott gegenüber contrahirte Verschuldung, für welche Vergebung nachgesucht werden müsse, soll nicht der göttliche Zorn die Vernichtungsstrafe über den Sünder verhängen, denn vielmehr als eine moralische Befleckung, die durch die moralische Sinnesweise der Gerechtigkeit aus der Seele zu entfernen ist. Dass aber Josephus diese ethische Unreinheit der Seele zugleich auch als eine mehr oder weniger physische, d. h. durch die Verbindung der Seele mit dem Leibe als solche mitbedingte, sich vorstellig gemacht habe, lässt sich wohl aus dem Umstande entnehmen, dass er als den Hauptzweck der Taufe die *ἁγνεία τοῦ σώματος* angiebt, zu der die Katharsis der Seele nur die, in einem Participialsatze angeführte, Vorbedingung bildet. Eine Auffassung des Sachverhältnisses, in Folge deren auch dieser „Heiligung des Leibes" der Charakter einer, mehr von einem dualistischen Princip der Weltanschauung aus sich zur Geltung bringenden Tugendaskese stärker aufgeprägt wird, als wie sie mit der principiell von religiösen, namentlich eschatologischen Gesichtspunkten geleiteten Buss-Askese des Johannes verträglich erscheint.

Wir wenden uns nunmehr zu dem Punkte, bei dem in Frage kommt, ob Josephus den Johannes und seine Thätigkeit mit der messianischen Idee in irgend eine Beziehung

gesetzt habe. Es liegt auf der Hand, dass in dem, was unser Historiker von der Predigt und Taufe des Johannes direct mittheilt, unmittelbar nichts enthalten ist, was zu Gunsten der Bejahung der aufgeworfenen Frage aufgeführt werden könnte. Allein etwas anders stellt sich die Sache doch, wenn man folgende Erwägungen anstellt.

Der Täufer erscheint doch in der Darstellung des Josephus nicht als ein still und geräuschlos wirkender Tugendlehrer, als Stifter einer neuen philosophischen Moralschule. Johannes wendet sich mit seiner Lehre nicht an einzelne, zur Tugendübung zu erziehende, begabte junge Männer, sondern er tritt auf mit einem prophetischen Befehlsrufe (κελεύοντα); sein Publikum sind die Ἰουδαῖοι schlechthin. Darauf hin kommt es zu einem βαπτισμῷ συνιέναι. Die Wirkung dieser predigenden und für einen Taufbund sammelnden Thätigkeit bleibt aber weiter nicht auf einen kleinen Kreis von Anhängern beschränkt, sondern auch „die Anderen“ thun sich zusammen, d. h. von jenem zunächst engern Kreise geht eine mächtige Wellenbewegung durch das Land. Das Anhören der Worte des Täufers bringt grosse Volksmassen in stürmische Bewegung, und jene sind ihrem Führer so unbedingt zugethan, dass Herodes fürchten muss, dass die höher schwellende Fluth des im Innersten aufgewühlten Volksgeistes zu einer nationalpolitischen Umwälzung fortschreiten, dass er, Antipas, sich unversehens sehr unliebsamen faits accomplis gegenübergestellt sehen, dass das fanatisirte Volk seiner Tetrarchie ein jähes Ende bereiten, und damit auch die, jene stützende römische Oberherrschaft in Mitleidenschaft versetzen könne. Und eine solche Bewegung, ein solcher von einem geschulten Politiker befürchteter Umsturz der bestehenden national-socialen Verhältnisse soll — so will Josephus seine Leser glauben machen — auf die Wirksamkeit eines Mannes als bewegendes Motiv zurückgeführt werden können, der seine Schüler zum Gerechtigkeits- und Frömmigkeitsdienst anleitete, und sie zwecks Heiligung des Leibes einer Wasserlustration unterwarf?

Da die Geschichte uns nicht die Berechtigung giebt, den

Antipas für einen Staatsmann von so absolut imbeciller geistiger Gemüthsverfassung anzusehen[1]), dass er von dem harmlosen Treiben tugendbeflissener Asketen eine Erschütterung seiner Herrschaft hätte erwarten können: so liegt offen zu Tage, dass Josephus von Johannes weit mehr und Anderes gewusst haben muss, als was er seinem Lesepublikum mitzutheilen für gut befunden hat[2]). Vielleicht sind wir im Stande, durch andere Quellen die offenbaren Lücken, die in dem Berichte unsers Historikers sich jedem unbefangenen Leser aufdrängen müssen, zu ergänzen, und somit den Hiatus zu beseitigen, der in jenem zwischen dem Modus der Thätigkeit des Johannes und dem von ihm bewirkten Erfolg sich klaffend aufthut.

Allerdings bieten uns auch die synoptischen Evangelien keine Daten, aus denen wir entnehmen könnten, dass Johannes in bewusster Weise eine Agitation in's Werk gesetzt habe, deren Ziel eine national-politische Emancipation von der Israel knechtenden Weltmacht gewesen wäre. Allein, da wir aus jenen erfahren, dass der Täufer die Nähe des Gottesreiches ankündigte (Matth. 3, 2), das alsbaldige Erscheinen eines Messias erwartete, bei dem die Eigenschaft der Stärke so scharf betont wird (Matth. 3, 11; Marc. 1, 7; Luc. 3, 16), wenn Johannes bereits die Axt an die Wurzel der Bäume gelegt erkannte (Matth. 3, 10; Luc. 3, 9), er einem binnen Kurzem in einem Feuergericht sich entladenden Gotteszorn entgegensah (Matth. 3, 11 vgl. 10; Luc. 3, 16 vgl. 9), und die sich seiner Taufe Unterziehenden sich in Bereitschaft setzen liess, um dieser durch jenen „Stärkeren“ herbeizuführenden Katastrophe in einer solchen ethisch-religiösen Verfassung gegenüberstehen zu können, dass sie dem Vernichtungsfeuer entnommen, zu Bürgern einer neuen Ordnung der Dinge angenommen werden könnten (Matth. 3, 9—10; Luc. 3, 8—9): so waren in diesen Zukunfts-

---

1) Vgl. Schürer, N. T. Zeitgesch. 233, Anm. 5.

2) Vgl. über die Messiasidee des Josephus in der Kürze: Schürer, a. a. O. 576, Anm. 1.

bildern für die sie anschauenden Volksmassen immerhin Elemente vorhanden, denen dieselben eine Auffassung und Anwendung entgegenbringen konnten, die von national-politischen Perspectiven, Instincten und Tendenzen nicht so weit ablagen. Man darf nemlich nie ausser Acht lassen, dass in der jüdisch-messianischen Vorstellung eine uns Modernen ganz geläufige abstracte Scheidung des Religiös-Sittlichen und des National-Politischen sich nicht so glatt und reinlich vollzog, wie man sich dies vielfach noch vorstellig macht. Die messianische Idee ist vielmehr in der Geschichte Israels wohl kaum jemals ohne einen Hintergrund dessen, was wir national-politisch nennen, in der Volkserwartung lebendig geworden. Die Aufrichtung eines neuen theokratischen Gemeinwesens unter einem Davididen konnte nach der bisher geltenden Denkweise auch zur Zeit des Täufers nicht wohl anders vorgestellt werden als so, dass den bisher Bestand habenden staatlichen, unter heidnische Obmacht gestellten Verhältnissen ein mehr oder minder jähes und gewaltsames Ende bereitet werden würde. Hörte also das den Johannes umlagernde Volk von einer göttlichen zum Schlage ausholenden Axt, von einem nahen sich in Vollzug setzenden Zorngerichte Gottes, von einem die Spreu verzehrenden Feuer, welches der in nächster Zeit erscheinende Davidssohn in Anwendung bringen werde: so gestattet ja freilich dies Alles, im Lichte eines rein transcendent-supranaturalen Actes der, an irdische Mittel nicht gebundenen, göttlichen Allmachtshand angeschaut zu werden. Allein jene Perspectiven lassen sich auch sehr leicht unter einen anderen Sehwinkel rücken. Man stellt es in diesem Falle nicht mehr lediglich dem Ermessen Gottes und seines theokratischen Stellvertreters anheim, auf welchem Wege und mit welchen Machtmitteln sie das vertilgende Strafgericht an den übermächtigen, abgöttischen, Israel mit innerer und äusserer Knechtschaft misshandelnden Heiden, und den bundbrüchigen, abtrünnigen Gliedern des Gottesvolkes in Vollzug setzen wolle. Sondern man geht einen Schritt weiter, — und aller historischen Analogie nach werden nicht wenige unter den Anhängern des Täufers zu demselben disponirt gewesen

sein, — d. h. man setzt sich in Bereitschaft, um sich dem in seinem messianischen Stellvertreter zum Gericht nahenden Herrn der Heerschaaren als executorische Organe, als für seine Rechte, Interessen und Güter zu streiten bereite Krieger zur Verfügung zu stellen. So sahen sich manche Glieder des Taufbundes, nachdem sie zuvor durch die Predigt und Anleitung des Johannes in der rechten gesetzlich-sittlichen Verfassung eingeübt waren, zugleich als die wohl zubereiteten Schaaren, geeignet und würdig, von dem Messias-Könige zur Ausrottung seiner und ihrer Todfeinde verwendet zu werden, und zum Schutz und zur Sicherung seiner neubegründeten Herrschaft zur Disposition zu stehen. Konnten derartige Anschauungen und Velleitäten als durchaus begreifliche schon in dem Kerne der Anhängerschaft des Täufers auftauchen und sich irgendwie in ihrer Gemüthsstimmung einbürgern: wie viel mehr wird dies der Fall gewesen sein bei den sich mehr in peripherischem Verhältnisse zu jenem Bewegenden. Wie leicht konnte sich bei diesen draussen Stehenden, aber doch das Unternehmen des Johannes mit einer gespannten Sympathie Verfolgenden die tiefere religiös-sittliche Intention des Täufers ihrer Anschauung entziehen, und sie dafür nur das sehen, das wünschen und eventuell auch das mit der That zu unterstützen bereit sein lassen, was in dem Gemüthe des Johannes wohl nur als eine in dämmernder Ferne liegende Möglichkeit lag, die er aber auch sicher nie ohne directe göttlich-prophetische Weisung, auf Befehl des gekommenen „Stärkeren“, in Wirklichkeit umzusetzen sich getraut haben würde, und was auch innerhalb seines engeren Jüngerkreises in keinem Falle in erster Linie als Gegenstand der Erwartung und als Ziel begeisterten Gemeinsinnes für Jehova's und seines Gesalbten gerechte Sache lebendig war.

Geben uns die eben an gewisse evangelische Aussagen angeknüpften Betrachtungen ausreichende Daten an die Hand, um das, was uns bei Josephus schlechterdings unverständlich bleiben musste, mit grösserer Klarheit zu erfassen; sehen wir die Herrschaft des Tetrarchen und seiner mächtigen Beschützer nicht bloss in der, die Mücke zum Elephanten vergrössernden,

angsterfüllten Phantasie jenes, sondern in nahe gerückter realer Wirklichkeit untergraben und erschüttert; und erscheint uns die Hinwegräumung eines solchen Mannes, aus dessen Nähe die Feuerfunken der Empörung durch alle benachbarten Gebiete zu fliegen schienen, als der völlig begreifliche, ja selbstverständliche Abschluss dieses Dramas, in dessen letztem Act der bisherige Hauptheld, nachdem „der Stärkere" gekommen war, diesem letzteren die Initiative zum Abschluss seines Werkes überliess, und sich mit der Rolle eines Wächters und Märtyrers für das, von dem elenden Tetrarchen schnöde übertretene Gesetz begnügte: so haben wir doch zum Schlusse noch mit ein paar Worten der zu erwartenden Gegeninstanz die Spitze zu bieten, als hätten wir aus den wenigen zur Verfügung stehenden evangelischen Notizen zu weit greifende Folgerungen zur Ergänzung und Begreiflichmachung des josephischen Berichtes gezogen. Wir begnügen uns vor der Hand, um den Kreis des uns für diesmal gestellten Themas nicht zu weit zu überschreiten, mit einigen wenigen Andeutungen, die in einem anderen Zusammenhange eine nähere Ausführung und Begründung erhalten werden. — Für Jesus ging der Weg von der Stätte der Thätigkeit des Johannes, durch die Wüste, wo er die Versuchung mit dem Kosmokrator, der ihm die Reiche der Welt anbot, falls er auf seine Intentionen, die nur die der politischen Combinationen, rücksichtsloser Verwendung erregter blinder nationaler Instincte, Pactiren mit entfesselten fanatischen Leidenschaften, deren — wenn auch zunächst noch mehr oder weniger latente — Regungen der soeben in den Taufbund der künftigen Reichsbürger Aufgenommenen, er am Jordan zu beobachten Gelegenheit gefunden hatte, im siegreichen Ringkampfe zu bestehen hatte. Aber trotzdem, dass der sich zum Messias, in einem anderen Sinne, als ihn sich Johannes vorgestellt hatte, berufen Fühlende — der in der Versuchung errungenen principiellen Stellung zur Reichsidee entsprechend — angelegen sein liess, der Vorstellung entgegenzutreten, als bleibe ihm, nachdem Johannes bereits die Saat bestellt, nur das Geschäft des Einerntens, des Tennereinigens und der Feuervollstreckung

übrig; trotz der unermüdlichen Betonung seines durchaus friedlichen, den Saamen der Freudenbotschaft in die Herzen von Sanftmüthigen, Demüthigen, jeglicher gewaltthätigen Wiedervergeltung Abgeneigten legenden, und seine Aussaat dem eigenen triebkräftigen Acker empfänglicher Herzen überlassenden Berufsthätigkeit: haben wir doch mehrfach die Beobachtung zu machen, dass Jesus auf einen Boden trat, von dem Erwartungen, Hoffnungen, Instincte, Postulate ihm entgegengetragen wurden, die nicht als die Früchte seiner Aussaat, sondern als die Ausläufer der durch den wiedererstandenen Elias eingeleiteten Bewegung anzusehen sein werden.

Und wie stellte sich dieser Letztere selbst zu dem begonnenen Messiaswerke? Johannes konnte in der Thätigkeit Jesu, in dessen, im ruhigen Ebenmaass zwischen Lehre und Krankenheilung abwechselnder Wirksamkeit wohl eine Zeit lang eine nachträgliche Vervollständigung seiner eigenen, zur Busse aufrufenden präparatorischen Prophetenaufgabe erblicken. Er musste aber stutzig und ungeduldig werden, als der, den er als den „Stärkeren“ erwartet hatte, nicht endlich die Wurfschaufel in die Hand nahm; als nichts erkennen liess, dass auch nur directe Vorbereitungen von ihm getroffen wurden, um ein sichtbares, palpables, nicht bloss von den heidnischen, wie innerjüdischen Götzendienern scharf abgegrenztes, sondern auf den Trümmern der Weltstaaten fest und gebietend dastehendes Gottesreich aufzurichten. „Bist du, der da kommen soll, oder sollen wir eines Anderen warten?“ sind nicht Worte eines, in einer schwachen Stunde verzagten Zweifelns, nach Befreiung aus dem Gefängniss schmachtenden Weichlings, sondern der Ausspruch eines „nicht vom Winde hin und her bewegten Rohres“, eines Mannes, der wie kein Anderer vollkommen mit sich übereinstimmte in felsenfester Ueberzeugungstreue. Er musste nothwendig so fragen, wie er fragte, da der, auf den er gehofft, auf sein, des Täufers, begonnenes Werk nicht das Siegel der Vollendung setzte, sondern sich zu begnügen schien, sich bei unabsehbaren Präliminarien zur That, aufzuhalten, und so die Entscheidungsstunde zu verpassen, auf die schon seit

geraumer Zeit die Gemüther aller, auf Jehova's Rache und Heilsspendung mit fiebernder Spannung Harrenden hingeblickt hatten. War von Johannes, durch seinen Bussruf sowohl, als seine asketische Lebensweise das Signal gegeben worden, um Leichenfeierlichkeiten anzustellen (Matth. 11, 17; Luc. 7, 32): was that inzwischen der Auserwählte Gottes, um auf diese intonirende Stimme die entsprechenden wirklichen Actionen folgen zu lassen? Sammelte, ordnete, übte er die für den heiligen Krieg für Jehova's Sache zubereiteten Schaaren ein, um sie zur Hand zu haben, wenn die letzte Posaune vom Himmel her das Zeichen des Aufbruchs zur Endkatastrophe giebt? Von allen diesem das Gegentheil. Der „Stärkere" des Johannes gab das Signal zu Hochzeitsfeierlichkeiten, sass an dem Tische von Zöllnern und Sündern, und berief zu seinem Reiche die Friedenstifter.

Hatte sich so Johannes in Jesus getäuscht, so nicht dieser über jenen. Der Höhere verstand die göttliche Mission des Niederen, nicht umgekehrt der Niedere die Aufgabe und Bestimmung des Höheren. Jesus erkennt klar, dass sie Beide, Johannes sowohl, als er selber, Organe ein und derselben reichsregierenden göttlichen Weisheit seien (Matth. 11, 19; Luc. 7, 35). Aber dies nicht so, dass die Pfade dieser beiden „Diener der Weisheit" sich durchkreuzten, dass der Eine dem Andern den Weg vertrat; sondern so, dass die Rolle des Einen durch die Rolle des Andern abgelöst und zugleich ergänzt werden sollte; so, dass der Letztere auf den, mit scharfer Pflugschaar aufgerissenen Boden das Saamenkorn der Freuden- und Friedensbotschaft als geduldiger, des Wechsels der Jahreszeiten kundiger Landmann ausstreuen konnte. Stand Johannes nach der mit photographischer Treue gegebenen Charakteristik Jesu nur an der Peripherie, nicht im Centrum des Gottesreiches, so war doch unter den vom Weibe Geborenen kein grösserer als der Täufer. Und zwar dies nicht etwa darum, weil der Täufer ein Prophet von der Ordnung eines Jesaias oder Jeremias gewesen wäre, sondern desshalb, weil er, Johannes, selbst der persönliche Gegenstand prophetischer Verheissung, der kommen

sollende Elias war, von dem die hl. Geschichte nicht Weissagungen in die weite Zukunft hinein, wohl aber Thathandlungen zu melden hat, in welchen dieses gewaltige Rüstzeug des lebendigen Gottes auf die von seinem Könige gesendeten Häscher das sie verzehrende Feuer des Himmels herabrief, mit einem Schlage die Bollwerke des Götzendienstes zu Boden warf, Tausende von Baalspfaffen schlachtete und seinen Nachfolger zum Vollstrecker seines Testamentes ernannte, welches auf definitive Ausrottung einer Dynastie lautete, die sich als unverbesserlich und für die Zwecke des Reiches Gottes absolut hinderlich erwiesen hatte. War aber Johannes der wiederauferstandene Elias, so hatte Antipas vollen Grund, sich ebenso vor ihm zu fürchten, wie einst Ahab vor dem alten Gottesmanne gezittert hatte. Ja, jener „Fuchs" hatte diese wohlbegründete Furcht noch nicht überwunden zu einer Zeit, wo der Täufer bereits von ihm aus dem Wege geräumt war, wo er in Jesu den wiedererweckten Täufer sah, der ja möglicher Weise die Rolle übernehmen konnte, die einst Elisa zum Sturze des Hauses Ahab von Elias überwiesen erhalten und zum Vollzug gebracht hatte, und er, Herodes, es sich desshalb angelegen sein liess, den Stellvertreter des gemordeten Propheten — welchen letzteren übrigens das Andenken des Volkes in hohen Ehren hielt und den selbst die Pharisäer nicht zu verleugnen sich getrauten — durch eine von Jesu sofort durchschaute List, von seinem Territorium zu verscheuchen.

Wir machen zuletzt noch auf ein sehr charakteristisches Wort Jesu über die Wirksamkeit des Täufers aufmerksam, welches ohne Zweifel Matthäus (11, 12) in seiner originalsten Gestalt uns überliefert hat. Es lautet: *ἀπὸ δὲ τῶν ἡμερῶν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ ἕως ἄρτι ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν βιάζεται, καὶ βιασταὶ ἁρπάζουσιν αὐτήν.* Man ist heutigen Tages ziemlich allgemein darüber einverstanden, dass *βιάζεται* nicht heisst: es wird gewaltthätig behandelt, erleidet Gewalt; auch nicht: es bricht sich mit Gewalt Bahn; sondern: es wird mit Gewalt erstrebt, mit Gewalt erstürmt; und Gewaltthätige reissen es an sich. Aber auch nach Feststellung dieser Be-

deutung kann man fragen — und es wird noch bis jetzt darüber gestritten —, ob in den bezüglichen Worten eine Thatsache mit Befriedigung, oder im tadelnden Sinne markirt wird. Keine dieser beiderseitigen Ansichten scheint uns dem Zusammenhange, in dem das Dictum vorkommt, unbedingt zu entsprechen. Wie der gesammte Passus, in dem Jesus sich über die Bedeutung des Täufers eingehender auszusprechen Gelegenheit genommen hat, den Charakter einer weder unbedingt anerkennenden, noch tadelnden, sondern einer vergleichenden und limitirenden Beurtheilung des Täufers an sich trägt, in welcher der Grundsatz „suum cuique" zur Anwendung kommt: so scheint uns auch der herausgehobene Satz unter diesen Gesichtspunkt gestellt werden zu müssen. Es war in jedem Falle für Jesus eine hocherfreuliche Thatsache, dass er bei seinem Auftreten nicht Volksmassen vorfand, die sich mit den bestehenden Verhältnissen schlechthin befriedigt fühlten, sondern die in eine Stimmung versetzt waren, in der sie nicht bloss über ihren eigenen subjectiven religiös-sittlichen Zustand, sondern auch über die allgemeinen politisch-socialen Schäden, Nöthe und Gebrechen mit schmerzlicher Trauer, mit Abneigung, ja Zorn erfüllt waren. Waren ja offenbar nur derartige Volksschichten in der Lage, aufzumerken, wenn ihnen von einem höheren Gesichtspunkte aus die „Zeichen der Zeit" vor Augen gerückt, ein irgend welches nachhaltiges Interesse dafür zu gewinnen, wenn sie ihnen gedeutet wurden. Mit einem Worte: wenn in dem Sinne seit Johannes des Täufers Tagen das Himmelreich mit Gewalt zu erstürmen versucht wurde, und Gewaltthätige es an sich zu reissen suchten, dass auf Grund einer, das Wort im besten Verstande genommenen, pessimistischen Stimmung über die Erbärmlichkeit der Gegenwart, ein stürmischer Drang nach etwas Besserem, ein gewaltiges Ringen nach einem Zustande, wo der Einzelne, wie das Gesammtvolk, in eine seiner besseren Vergangenheit entsprechende und mit den hohen Verheissungen für die Zukunft im Gleichklang stehende Lage versetzt wurde: so durfte sich Jesus nur auf einer derartigen Basis Erfolg für seine grosse Mission versprechen, und

wir haben nicht das mindeste Recht, sein zu deutendes Dictum unter die Kategorie einer schlechtweg tadelnden Kritik des Werkes des Täufers zu rücken. Andererseits aber würde man wiederum die Grenzlinie, die das Wort, dass der Kleinere im Himmelreiche grösser sei als Johannes, gezogen hat, überschreiten, wenn man den Begriff des *ἁρπάζεσθαι* und *ἁρπασταί* ohne jede limitirende Einschränkung belassen wollte. Die Nebenbeziehungen des Blind-Leidenschaftlichen, Tumultuarischen, Zelotischen, Fanatischen sind nie von jenen terminis völlig abtrennbare. Und so wie einst der gewaltige und von stürmischem Eifer beseelte Vorgänger des Johannes im Alten Bunde sich eine aus höherer Region kommende Kritik seines von Pessimismus und Gewaltthätigkeit nicht freien Charakters und Wirkens hatte gefallen lassen müssen (1 Reg. 19, 11 ff.), so konnte auch der, welcher seine Jünger zu Kindern des Geistes der Langmuth und Sanftmuth zu erziehen sich angelegen sein liess, auch nicht mit unbedingter Genugthuung und uneingeschränktem Lobe auf die Stimmung, Haltung, Bewegung derjenigen hinblicken, die, durch den Ruf des Täufers aus dem Schlafe gleichgültigen Dahinlebens aufgeschreckt, im Zustande zwischen Wachen und Träumen die Hände mit hastiger Gewalt nach etwas ausstreckten und mit krampfhafter Vehemenz als einen Raub festhalten wollten, was seiner inneren Natur nach sich nicht durch eine derartige massive Behandlung erfassen lässt, und, selbst wenn richtig ergriffen, nicht in alte brüchige Schläuche aufbewahrt werden darf, sollen nicht diese mitsammt dem gährenden, unabgeklärten Most zu Grunde gehen.

Erwägt man auch nur diese flüchtig hingeworfenen charakteristischen Züge der ältesten, den unverkennbaren Eindruck der Echtheit machenden Quellen der evangelischen Geschichte: so sind wir immerhin im Stande, das bei Josephus ungelöst bleibende Räthsel betreffs der Wirksamkeit einerseits, und der Erfolge und des Endes des Täufers andererseits, einigermaassen zu deuten. Immerhin ist es für ein günstiges Geschick zu erachten, dass uns der josephische Bericht nicht verloren gegangen ist, da er uns mehrfach als Schlüssel, als unentbehrliche

Beihülfe zu dienen vermag, um uns den Eintritt in dunklere Regionen der evangelischen Geschichte zu eröffnen und das Verständniss schwierigerer Quellenworte ihrer ältesten Darsteller zu erleichtern. So wie umgekehrt erst das rechte Licht von den Evangelien in das hineingeworfen wird, was der jüdische Geschichtsschreiber der Welt mitzutheilen — und zu verschweigen für zweckentsprechend erachtet hat.

II.

Zu Hebr. 12, 2.

Von

Dr. th. Hermann Rönsch,

Archidiakonus zu Lobenstein.

In dem Verse des Hebräerbriefes 12, 2: *ἀφορῶντες εἰς τὸν τῆς πίστεως ἀρχηγὸν καὶ τελειωτὴν Ἰησοῦν, ὃς ἀντὶ τῆς προκειμένης αὐτῷ χαρᾶς ὑπέμεινεν σταυρὸν αἰσχύνης καταφρονήσας* . . . sind dem Heilande zwei Attribute beigelegt, deren Angemessenheit und Prägnanz nach unserem Bedünken nur dann in ihrem vollen Lichte erscheint, wenn man sie mit einer grösseren Entschiedenheit, als es gewöhnlich zu geschehen pflegt, aus dem Zusammenhange der ganzen Stelle, sowohl ihrer Genesis als auch ihrer Bedeutung nach, zu erklären versucht. Dieser Vers hängt aufs engste mit dem vorhergehenden zusammen, wo es heisst: *Τοιγαροῦν καὶ ἡμεῖς, τοσοῦτον ἔχοντες περικείμενον ἡμῖν νέφος μαρτύρων, ὄγκον ἀποθέμενοι πάντα καὶ τὴν εὐπερίστατον ἁμαρτίαν, δι᾽ ὑπομονῆς τρέχωμεν τὸν προκείμενον ἡμῖν ἀγῶνα,* = *‚Darum lasset auch uns, während wir eine so grosse Wolke von Zeugen um uns haben, nach Ablegung jeglicher Beschwer und der Sünde, die uns mit lauter Gefahren umzingelt, mit geduldigem Beharren den Wettkampf durch-*

laufen, der uns verordnet (beschieden) ist.' Von einem Wettkampfe ist also die Rede, und im Hinblicke auf einen solchen sind die gebrauchten Ausdrücke durchgängig gewählt. Angeführt ist die gleich einer Wolke bis zu den obersten Sitzen hinauf rings umher ausgebreitete Menge der mit gespannter Aufmerksamkeit zuschauenden Zeugen; sodann das vor dem Wettlauf Abzulegende, einestheils jede in der freien Bewegung hemmende und zur Erde hinabziehende Last und anderentheils ἡ ἁμαρτία, weil sie nicht etwa ἀπερίστατος i. e. tuta ac secura, sondern vielmehr εὐπερίστατος d. h. *in viele Gefahren* (z. B. des Säumens und Fallens) *verstrickend ist.* Erwähnt ist ferner ausdrücklich ὁ ἀγών, der nur durch Ausdauer bestanden werden kann, vgl. 1 Cor. 9, 24—27. 1 Tim. 6, 12. 2 Tim. 4, 7 f.

Wenn nun der Apostel in Vs. 2 diese Ermahnung noch fortsetzt mittelst des Participialsatzes: ‚intente adspicientes in fidei principem et consummatorem Jesum, qui pro gaudio sibi proposito sustinuit crucem ignominia contempta sedisque Dei ad dexteram sedit', so spricht alle Wahrscheinlichkeit dafür, er werde auch bei der Wahl der attributiven Bezeichnungen des Herrn sich nicht von der bis dahin angewendeten Metapher entfernt haben. Es würde sich nur darum handeln, mit Hilfe des Sprachgebrauches festzustellen, was sie innerhalb derselben bedeuten können.

Im Neuen Testamente steht ἀρχηγός überhaupt blos von Christus, Hebr. 2, 10 (Vulg.): decebat enim eum, propter quem omnia et per quem omnia, qui multos filios in gloriam adduxerat, auctorem *salutis eorum* [τὸν ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας αὐτῶν] per passionem consummare [τελειῶσαι]. Act. 3, 15: auctorem vero *vitae* [τὸν δὲ ἀρχηγὸν τῆς ζωῆς] interfecistis. 5, 31: hunc principem et salvatorem [ἀρχηγὸν καὶ σωτῆρα] Deus exaltavit dextera sua. — Im Alten Test. ist dieses Wort an solchen Stellen, wo die Alexandrina es hat, in der Vulgata meistens durch princeps ausgedrückt, z. B. Exod. 6, 14. Num. 13, 3. 4. Judic. 11, 6. 2 Paral. 23, 14. Nehem. 2, 9. Jes. 3, 6. 30, 4. 1 Macc. 9, 61.

10, 47 (*principium* Mich. 1, 13); durch dux Num. 24, 17. Judic. 5, 15; durch procer Num. 16, 2. In Betreff seines Gebrauches bei Clemens Rom. und Irenäus sowie in der profanen Gräcität s. *Grimm*'s Clavis s. v.

Das Subst. τελειωτής kommt in der griechischen Bibel einzig und allein an unserer Stelle vor, ja auch anderwärts scheint es unnachweisbar zu sein. Man hat daher auf das Verbum zurückzugehen. Dieses wird vermöge seiner Abstammung von *τέλειος* s. v. a. *τέλειον reddere* heissen, in allen Bedeutungsnüancen dieses Eigenschaftswortes. Hier sind für uns von besonderer Wichtigkeit diejenigen Stellen und Verbindungen, in denen es der Verfasser des Hebräerbriefes gebraucht hat. Wir finden es Hebr. 2, 10: *διὰ παθημάτων* (*Ἰησοῦν*) τελειῶσαι [Vulg.: consummare]. 5, 9: τελειωθεὶς [consummatus] *ἐγένετο* .. *αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου*. 7, 19: *οὐδὲν γὰρ* ἐτελείωσεν [ad perfectum adduxit] *ὁ νόμος*. 7, 28: *ὁ λόγος δὲ τῆς ὁρκωμοσίας τῆς μετὰ τὸν νόμον* (*καθίστησιν*) *υἱὸν εἰς τὸν αἰῶνα* τετελειωμένον [perfectum]. 9, 9: *θυσίαι προσφέρονται μὴ δυνάμεναι κατὰ συνείδησιν* τελειῶσαι [perfectum facere] *τὸν λατρεύοντα*. 10, 1: *οὐδέποτε* (*ὁ νόμος*) *δύναται τοὺς προσερχομένους* τελειῶσαι [perfectos facere]. 10, 14: *μιᾷ γὰρ προσφορᾷ* τετελείωκεν [consummavit] *εἰς τὸ διηνεκὲς τοὺς ἁγιαζομένους*. 11, 40: *ἵνα μὴ χωρὶς ἡμῶν* τελειωθῶσιν [consummarentur]. 12, 23: *πνεύμασιν δικαίων* τετελειωμένων [perfectorum].

Als Objecte stehen hier bei *τελειοῦν* Personen (dreimal Jesus selbst), eine Sache nur einmal (7, 19); überall aber lässt es sich übertragen durch: vollenden, zur Vollendung bringen, auf die Stufe des Vollendetseins erheben. Der verhältnissmässig häufige Gebrauch dieses Zeitwortes im Hebräerbriefe macht seine Entlehnung aus der alexandrinischen Sacralsprache wahrscheinlich, in welcher die Uebergabe des Priesterthums an Jem. durch τελειοῦν [hebr. מִלֵּא] *τὰς χεῖράς τινος* = *consecrare* (Ex. 29, 29. Lev. 8, 33. 21, 10), *initiare* (Ex. 29, 9. Lev. 16, 32), *sanctificare* (Ex. 29, 33) *manus alicuius* bezeichnet wurde, und ist vielleicht

ein weiterer Grund, ihn dem Alexandriner (Act. 18, 24) *Apollos* zuschreiben zu dürfen. Hiernach wird das Subst. τελειω-τής füglich durch consummator übersetzt werden können.

Kehren wir zu unserer Stelle zurück, so sei es bezüglich des dort gemeinten Kampfes gestattet, auf einige patristische Schilderungen hinzuweisen. Bei Cyprian heisst es Epist. 10, 4: hic est agon fidei nostrae qua congredimur, qua vincimus, qua coronamur; hic est agon quem nobis ostendit et beatus apostolus Paulus [1 Cor. 9, 24 sq. 2 Tim. 4, 7 sq.] . . . Epist. 58, 8: Ad agonem saecularem exercentur homines et parantur et magnam gloriam conputant honoris sui, si illis spectante populo et imperatore praesente contigerit honorari. Ecce agon sublimis et magnus et coronae caelestis praemio gloriosus, ut spectet nos certantes Deus et super eos, quos filios facere dignatus est, oculos suos paudens certaminis nostri spectaculo perfruatur. Proeliantes nos et fidei congressione pugnantes spectat Deus, spectant angeli eius, spectat et Christus. Quanta est gloriae dignitas, quanta felicitas *praeside Deo* congredi et *Christo iudice* coronari! — Noch genauer aber in die Einzelheiten eingehend und unsere Stelle trefflich erläuternd ist die Schilderung bei Tertullian ad Martyres c. 3, wo er den christlichen Glaubenszeugen zuruft: Bonum agonem subituri estis, in quo *agonothetes Deus* vivus est, *xystarches* spiritus sanctus, corona aeternitatis [*aeternitas* Rigalt.] *brabium*, angelicae substantiae politia in caelis, gloria in saecula saeculorum. Itaque epistates vester Christus Jesus, *qui vos spiritu unxit et ad hoc scamma produxit,* voluit vos ante diem agonis ad duriorem tractationem a liberiore conditione seponere, ut vires corroborarentur in vobis.

In diesen Worten hat der Presbyter von Carthago eine Detailausführung gegeben, von der man sicherlich mit Recht sagen kann, dass sie dazu geeignet sei, den uns hier beschäftigenden apostolischen Ausspruch zu commentiren. Unter ἀρχηγός werden wir dasselbe zu verstehen haben, was er seinerseits durch epistates ausdrücken wollte, nämlich den Anordner, Vorsteher und Leiter des Wettkampfes um

den Glauben (vgl. Hesych.: *ἐπιστάτης. ἐφέτης ἢ ἐπαίτης, ἀπὸ τοῦ ἐφίστασθαι, ἢ ἐπίτροπος ἢ διδάσκαλος*), qui certaturos instruit unctosque ceromate ad scamma producit. — Ausserdem aber erweist sich Christus als *τελειωτής* oder consummator, indem er die Kämpfer des Glaubens nicht blos bis zum Ende ausharren macht, sondern auch *τοὺς τετελειωμένους* (vgl. Phil. 3, 12: *οὐχ ὅτι ... ἤδη τετελείωμαι*) in seiner Eigenschaft als brabeuta, als remunerator oder praemiator mit dem Siegeskranze belohnt (vgl. Philo Allegor. p. 74: *ὦ ψυχή ... ὅταν τελειωθῇς καὶ βραβείων καὶ στεφάνων ἀξιωθῇς.* de Somn. p. 585: *ψυχὴ τελειωθεῖσα ἐν ἀρετῶν ἄθλοις*). — Endlich ist als des ganzen Wettkampfes *munerarius*, *praeses* und agonothetes der lebendige Gott gedacht, insofern er jenen verordnet hat, seinen Fortgang überwacht und für die Sieger Belohnungen aussetzt, — worauf z. B. Tertullian Scorp. c. 6 hinweist: Sed et *certaminis* nomine Deus nobis martyria proponit, per quae cum adversario experiremur ... Amavit, qui vocaverat in salutem, invitare ad gloriam: ut qui gaudeamus liberati, exultemus etiam coronati ... Nemo tamen *agonis praesidem* suggillaverit, quod homines violentiae obiectat ...

III.

Zum Buche Tobit.

Von

Dr. H. Preiss

zu Königsberg i. Pr.

In den Miscellen auf Seite 359 des Jahrgangs 1882 dieser Zeitschrift fragt Hr. Pfarrer Th. Linschmann, auf ein von Reinh. Köhler in Pfeiffer's Germania (III.) 1858, S. 202 nach A. v. Haxthausen's Transkaukasia mitgetheiltes arme-

nisches Märchen und seinen Zusammenhang mit der Sage vom guten Gerhard und den dankbaren Todten hinweisend, ob das Buch Tobit etwa in Armenien entstanden sei, da es gleichfalls, wie bereits K. Simrock[1]) vermuthete, in diesen Sagenkreis gehöre und dem armenischen Märchen am nächsten verwandt sei.

Die aufgeworfene Frage gehört offenbar zu denjenigen, die an sich interessanter sind, als ihre Beantwortung jemals werden kann. Ich frage aber zunächst folgendes: Wenn im dritten Liede der eddischen Sigurdharkvidha nach Sigurds Ermordung die Brunhild äussert, von Rechts wegen sollte Gudrun, die Gattin des Ermordeten, mit dem Leichnam ihres Gemahls sich verbrennen lassen:

„Schicklicher stiege	Soemri vaeri Gudrún,
Unsere Schwester Gudrun	systir okkur,
Heut auf den Holzstoss	frumver sínum
Mit dem Herrn und Gemahl,	at fylgja daudum,
Gäben ihr gute	ef henni gaefi
Geister den Rath,	góðra ráð,
Oder besässe sie	éða aetti hon hug
Unseren Sinn," —	oss um líkan —

wird deshalb wohl jemand annehmen wollen, dass nun die Sigurd- oder Sigfridsage direct in Indien entstanden sein müsse, wo nach Lassen I, 787 das älteste Beispiel der Witwenverbrennung der Tod der Mâdrî auf dem Scheiterhaufen ihres Gemahls Pându aus dem Mahâbhârata ist, und wo nach amtlichen Ermittelungen[2]) noch von 1815 bis 1823 bloss in Calcutta und dessen nächster Umgebung 3379 Witwen den Feuertod wählten? Ganz gewiss nicht! Das Mitsterben der Frau mit dem Manne ist vielmehr ein uralter Zug, ein Ritus, welchen, wie Prof. H. H. Wilson nachgewiesen hat, die indischen Priester in die heiligen Vedas einschmuggelten, um dadurch einen Brauch zu sanctioniren, der sich durch langes, veraltetes Vorurtheil

[1]) Der gute Gerhard und die dankbaren Todten, 1856, S. 131 f.
[2]) Joh. Scherr, Gesch. d. Religion, 1855, I, 144.

eingebürgert hatte, ohne durch die überlieferte Grundlage des Hinduglaubens mitgegeben zu sein, der also älter als dieselbe ist und selbst jenen heiligen Urkunden gegenüber als Ueberlebsel betrachtet werden muss, ein Brauch ferner, der sich bei den entferntest wohnenden Menschenstämmen wiederholt, der ebenso gut wie aus Indien dann auch aus dem alten Mexiko, Bogota oder Peru entlehnt sein könnte[1]). Und selbst wo die barbarische Sitte, die noch bei Shakespeare's Kent und Horatio unverkennbar nachwirkt, im Leben längst verschollen war, haftete sie doch unvertilgbar in den Sagen der Germanen. Es stirbt z. B. Völsungs Tochter Signy mit ihrem Gemahl Siggeir, mit dem sie doch ungern gelebt hat, als ihr Bruder Sigmund und sein Geselle Sinfiötli Siggeirs Halle mit Feuer umgeben[2]).

Hängt diese Witwenverbrennung wie das Schlachten von Sklaven und Lieblingsthieren bei den Leichenfeierlichkeiten mit dem naiven Glauben zusammen, dass der aus dem Körper geschiedene Geist ein seinem Erdendasein analoges Leben fortführe und in diesem seine bisherige Umgebung und ihre Dienstleistung nicht wohl entbehren könne[3]), so ist nun nicht minder primitiv und daher ebenso uralt und weit verbreitet der Glaube an die Dankbarkeit der von milder Hand bestatteten Todten, da die Ruhe der Seele des Abgeschiedenen abhängig gedacht wird von der rituellen Bestattung des Leichnams[4]). Schon in

---

[1]) Vgl. Oviedo, Relation de Cueba, 140; Charlevoix, Nouv. Fr., IV, 178; Waitz, Anthropologie, III, 219; Brinton, Myths of New World, 239; Brasseur, Mexique, III, 573; Piedrahita, Nuevo Reyno de Granada, Th. I, Bd. I. C. 3; Rivero und Tschudi, Peruv. Ant., 200; Prescott, Peru, I, 29; dazu Burton, Central-Afrika, I, 124; II, 25; Dahome, II, 18; Tr. Eth. Soc. III, 403; J. L. Wilson, W.-Afr., 203, 219, 394; Rowley, Mission of Central-Africa, 229; Dronke, Beiträge zu einer Seelenlehre, Progr. Trier 1881, S. 25.

[2]) Völs. s. 3—8.

[3]) Engel, Der Tod im Glauben indogerm. Völker, Progr. Stralsund 1881, S. 16 unten.

[4]) Vgl. darüber Edward B. Tylor, Die Anfänge der Kultur, deutsch von Spengel und Poske, 1873.

den Vedas kämpft in den Liedern, die sich auf den Tod und die Fortdauer nach demselben beziehen, in eigenthümlicher Weise die Anhänglichkeit an das irdische Dasein mit der Resignation der Rückkehr des Individuums zur Allmutter Natur. Die Asche des verbrannten Leibes muss der Erde zurückgegeben werden, die Seele aber empfängt durch die Verbrennung den ätherischen Leib, der sie zum Himmel trägt. In den Harnisch Agnis gekleidet, steigt sie zu Yama, zu Varuna empor, während die Mutter Erde den Staub umhüllt wie die leibliche Mutter den Sohn mit ihrem Gewande[1]). Erst bei Yama geniesst dann der Gerechte gleich dem Germanen in Walhalla, gleich dem Hellenen auf den Inseln der Seligen, dem irdischen Paradies, welches nur für die dem eigentlichen Tod enthobenen Lieblinge des Zeus zugänglich ist (Odyss. IV, 563), eine ewige Wonne. Der Hades ist bei Homer ein trauriger, freud- und trostloser Ort[2]), aber verschlimmert wird der elende Zustand einzelner Schatten dadurch, dass ihre Leichen unbestattet geblieben sind[3]). Priamus wagt daher sein eigenes Leben, um der Leiche seines Sohnes die letzte Ehre erweisen zu können, und es wird von den erbitterten Gegnern, den Troern und Achäern, selbst ein Waffenstillstand geschlossen, damit beide Heere ihre Gefallenen bestatten (Il. VII, 376). Auch später noch ist diese feierliche Bestattung der Todten wie die Heilighaltung ihrer Gräber eine in Sitte und Glauben begründete religiöse Pflicht, und in ergreifender Weise hat namentlich Sophokles in der Antigone die von den Göttern gebotene Pietät gegen die Abgeschiedenen dargestellt; ja für so unerlässlich galt dieselbe, dass Kinder, die von ihren Angehörigen böswillig vernachlässigt oder zur Unzucht angehalten worden waren, zwar von jeder Verpflichtung gegen dieselben frei sein sollten, aber nichtsdestoweniger für ihre Bestattung

---

[1]) W. Sonntag, Die Todtenbestattung, 1878, S. 19 ff.
[2]) Vgl. die Worte des Achilleus Od. XI, 489 ff.
[3]) Od. X, 552; vgl. Il. XI, 452; XV, 351; XXII, 66 f.

Sorge tragen mussten[1]). Bis in die spätesten Zeiten warf, wer eine unbeerdigte Leiche öffentlich fand, in der Eile wenigstens einige Hände Erde auf dieselbe, um der abgeschiedenen Seele zur ewigen Ruhe zu verhelfen; ich erinnere an die sogenannten „Todtschläge“ in unserem Vaterlande, ich erinnere aber auch an die drei Hände voll Erde, die wir unseren Lieben in die offene Grube nachwerfen.

Den germanischen Völkern schärft schon die ältere Edda die heilige Pflicht der Todtenbestattung ausdrücklich ein[2]):

Das rath ich dir neuntens,
Nimm des Todten dich an,
Wo du im Feld ihn findest,
Sei er siechtodt
Oder seetodt
Oder am Stahl gestorben.
Ein Hügel hebe sich
Dem Hingegangenen,
Gewaschen seien Haupt und Hand.
Zur Kiste komm' er
Gekämmt und trocken,
Und bitte, dass er selig schlafe,

þat raeđ ek þér it níumda,
at þú nám bjargir,
hvars þú á foldu finnr;
hvárt eru sóttdauđir
eđa saedauđir,
eđa 'ro vápndauđir verar.
Haug skal göra
hveim er liđinn er,
hendr þvá ok höfuđ;
kemba ok þerra,
ádr í kistu fari,
ok biđja saelan sofa,

und die jüngere Edda (D. 51) thut es wenigstens unter einem Bilde, indem das Schiff Naglfar, welches die weltzerstörenden Mächte herbeiführt, aus den Nägeln der Todten gezimmert ist, welche die Lieblosigkeit der Menschen unbestattet gelassen hat[3]); aber auch die deutsche Volkssage weiss es noch, dass die Todten begraben sein wollen[4]), und sie kennt auch die dankbare Hilfe der Todten[5]).

Wie es nun aber allen gesitteten Völkern heilige Pflicht war, ihren Verstorbenen die letzte Ehre des wo möglich ceremoniellen Begräbnisses zu erzeigen, so finden wir auch bei den

---

1) Plutarch. Solon. 22. Vgl. auch Cyrop. VII, 8. § 25 und Dronke, a. a. O. S. 38.

2) Sigrdrífumál 33 u. 34.

3) Simrock, Handb. d. Mytholog., S. 115.

4) Baader, Bad. Sagen, No. 339.

5) Stöber, Sagen des Elsasses, No. 125.

Juden, obgleich das Gesetz die Bestattung nirgends regelt, dass die Leichen gewaschen und gesalbt[1]), in Grabtücher gewickelt[2]) und in einen Sarg gelegt[3]) wurden, dass Trauermusik angestellt ward[4]), Klageweiber dem Zuge der Leidtragenden folgten[5]), dass bei Einsenkung der Leiche eine Lobrede auf den Dahingeschiedenen gehalten[6]), ein Traueressen gegeben[7]), ein Denkmal aufgerichtet[8]) und das Grab besucht wurde[9]), und so schärft es denn auch Tobit dem Sohne wiederholt ein, ihn und die Mutter in Ehren zu begraben[10]), worauf der treue Sohn an Eltern und Schwiegereltern die traurige Pflicht, als sie an ihn herantritt, redlich erfüllt[11]). Wenn es daher eine Schändung war, die man sich nur gegen die ärgsten Feinde erlaubte, die Leichen offen hinzuwerfen und dem Raube der wilden Thiere preiszugeben[12]), so war es ein hochverdienstliches Liebeswerk des alten Tobit, ein von Engeln geleitetes Beginnen (XII, 12), dass er mit eigener Lebensgefahr seine unglücklichen Glaubensgenossen einer solchen Entehrung entzog, indem er sie eilig begrub[13]).

Diese Pflicht der Todtenbestattung also schärft das Buch Tobit allerdings wohl zunächst und vornehmlich ein; aber indem es die begleitenden Umstände so schwierig wie möglich gestaltet, zeigt es doch gleichzeitig auch, mit welcher Energie

---

[1]) A. A. IX, 37; Genes. L, 2, 3.

[2]) Joh. XI, 44; XIX, 40.

[3]) II. Sam. III, 31; Luc. VII, 14.

[4]) Matth. IX, 23 f.

[5]) Jerem. IX, 17.

[6]) II. Sam. III, 31 ff.; I, 17; II. Chron. XXXV, 24 f. cf. Luc. VII, 14.

[7]) Jerem. XVI, 7; II. Sam. III, 35.

[8]) Genes. XXXV, 20.

[9]) Joh. XI, 31, cf. bes. Ps. LXXIX, 1—4; Jerem. VIII, 2; XVI, 4, 6 u. a.

[10]) IV, 3, 4; XIV, 10.

[11]) VI, 14; XIV, 11 ff. cf. Matth. VIII, 21.

[12]) Cf. II. Macc. V, 10; III. Macc. VI, 31.

[13]) II, 3 f. cf. Fritzsche, Die Bücher Tobi und Judith, 1853, S. 30.

wahre werkthätige Frömmigkeit ausgeübt werden, wie sie sich inmitten grober Sittenlosigkeit, mitten im schwersten Unglück, unter dem härtesten Druck von Seiten heidnischer Feinde gerade am herrlichsten bewähren müsse, und wie sie dann endlich unter der wunderbaren Leitung des Herrn schon in diesem Leben belohnt werde. Mit dieser Tendenz bereits lehnt sich das Buch Tobit an das Buch Hiob: dem trotz aller Drangsal in der Treue gegen Gott unwandelbar beharrenden frommen Dulder wird doppelter Ersatz für alle seine Verluste. Aber der Standpunkt des Buches Tobit ist ein viel späterer als der des Buches Hiob. In letzterem ist, wenn man davon absieht, dass schon in den frühesten Zeiten der altarische Lichtdienst den semitischen Kult vielfach beeinflusste[1]), zum ersten Male persischer Einfluss des arischen Dualismus bemerkbar in der Gestalt des Satan, der sich in der vorexilischen Zeit bei den Hebräern nicht nachweisen lässt, sowie in der Fortbildung der Engellehre; denn mag man immerhin Kap. XXVII, 7 — XXVIII, fin., die Reden des Elihu, Kap. XXXII—XXXVII, und ebenso Kap. XL, 15 — XLI, fin. als unecht ausscheiden, Prolog und Epilog gehören sicherlich zu den echten Theilen dieses grössten litterarischen Kunstproductes alten Testamentes, da sie ja dem Leser erst die tiefste Lösung des Ganzen vermitteln, der Leser durch den Prolog namentlich erfährt, warum Hiob leidet.

Dieser persische Einfluss beherrscht nun aber den grössten Theil der nachexilischen hebräischen Litteratur und so auch das Buch Tobit, auf dessen späte Abfassungszeit, um das gleich vorweg zu nehmen, bereits die Bekanntschaft mit dem milden, bescheidenen Babylonier Hillel[2]) führt, welcher demjenigen, der das ganze Judenthum nur in einem einzigen Satze zusammengefasst annehmen mochte, den goldenen Spruch gab: „Was dir unangenehm ist, das thu' auch andern nicht", das ist das Haupt-

[1]) Vgl. meine Abhandlung in Dittes' Paedagogium, 1883, V. Jahrg. Heft VII, S. 395 ff., bes. 408.

[2]) Geb. um 75 v. Chr.; gest. um 5 n. Chr.; Sabbat 30. b. ff.

gebot, alles andre nur Ausführung desselben[1]). Auf eine spätere Zeit weist auch der schriftliche Ehecontract[2]), und auch er wieder auf das jüdische Babylonien, den Landstrich zwischen den beiden Strömen, das südliche Mesopotamien, das Gebiet des alten Babel und einen Theil des ehemaligen Chaldaea, wo ihre grosse Anzahl den Juden eine derartige politische Selbstständigkeit gab, dass dieses Territorium bei ihnen geradezu den Namen Land Israel führte[3]). Hier aber war auch Sittlichkeit und Religiosität namentlich bei den unteren Klassen der Bevölkerung tief gesunken[4]), und Abba Areka mit dem historischen Zunamen Rab[5]) war es, der alsbald allgemein angenommene Vorschriften erliess, um namentlich die ehemalige patriarchalische Reinheit und Einfachheit der Ehe wiederherzustellen[6]), die in Babylonien nachgerade zur thierischen Unsitte geworden war. Auch das Buch Tobit betont stark ihren ethischen Charakter (VIII, 4 ff.) und sicherlich nicht ohne Grund; denn man gibt auch in bildlicher Form keine Lehre, wo sie nicht nöthig ist. Das Gesetz bestimmte allerdings sodann (Num. XXXVI), dass Erbtöchter innerhalb ihres Stammes heirathen sollten, aber dass andernfalls der Vater des Todes schuldig sei (Tob. VI, 12), sagt es nirgends; die spätere Zeit indessen ging mehrfach, wenn auch nur theoretisch, über das Gesetz hinaus, wie sie andererseits, und namentlich in der Diaspora, wieder von demselben nachliess: so verunreinigt die Berührung eines Todten eigentlich sieben Tage (Num. XIX, 11 f.), Tobit aber wäscht sich nur zur Reinigung und kehrt dann in sein Haus zu dem gerüsteten Mahle zurück (Tob. II, 4 ff.). Zu dieser späteren Zeit passt es nun auch, dass sieben Erzengel wie beim Apokalyptiker erwähnt werden, welche die Gebete der Heiligen überbringen und hineintreten vor die Herrlichkeit

---

1) Cf. Tob. IV, 15; dazu Graetz, Gesch. d. Juden, III, 209.
2) Fritzsche, a. a. O. S. 54, cf. Tob. VII, 14.
3) Genesis Rabba c. 17, cf. Kiduschin 72. a., Baba Batra 24. a.
4) Graetz, a. a. O. IV, 318.
5) Geb. um 165; gest. 247.
6) Jebamot 52. a., Kiduschin 12. b., 41. a.

des Heiligen [1]); denn auch das ist eine spätere, dem Parsismus entlehnte Anschauung; es entsprechen jene sieben Erzengel den sieben persischen Amschaspands, sowie den sieben Räthen der Perserkönige [2]). Es passt dazu ferner die streng doketische Anschauung XII, 19, sowie die ganze Dämonenlehre, am ausgeprägtesten dargestellt im Asmodi, d. i. Aeschma daeva, dem Ehedämon, der auch im Talmud als ein nach Frauen lüsterner Geist, ja als der König der Dämonen erscheint, aber auch in der Annahme gekennzeichnet, dass die bösen Geister, ganz wie sie im Neuen Testament gedacht werden, in der Wüste wohnen, und dass sie durch Räucherungen vertrieben werden wie nach den Vorschriften des Zendavesta. Auch die Moral des Ganzen: „das Gute besteht in Gebet mit Fasten und Wohlthätigkeit und Gerechtigkeit“ (Tob. XII, 8) widerspricht einer späteren Abfassungszeit nicht.

Nun nimmt der Verfasser „Ich, Tobit u. s. w.“ allerdings seinen chronologischen Standpunkt in der Zeit des assyrischen Exils; aber die betreffende Epoche der assyrischen Geschichte ist ihm doch nicht weiter bekannt, als er sie allenfalls auch aus der späteren jüdischen Tradition kennen lernen konnte. Er erwähnt (I, 2, 13 ff.) den König Salmanassar IV. (727—723), den er Enemessar nennt, und lässt ihm seinen Sohn Sennacherim, d. i. Sin-achi-irib oder Sanherib, folgen (I, 15). Das aber ist ein Verstoss gegen die Geschichte zu Gunsten — des Berichtes in den Büchern der Könige (II, XVIII, 9), nach welchen Salmanassar im sechsten Jahre Hiskias Samarien erobert, worauf dann (II, XVIII, 13) im 14. Jahre desselben Königs Sanherib gegen alle festen Städte Judas heranzieht. In beiden Darstellungen, im Buche Tobit wie in den Büchern der Könige, wird also Sargon II., d. i. Sarru-kinu oder Sarru-ukin (722—705), übergangen, was namentlich dort auffallen muss, wo doch scheinbar zeitgenössische Geschichte erzählt werden soll. Die Bücher der Könige berichten, Salmanassar habe Samarien

---

[1]) Tob. XII, 15, cf. Apokal. I, 4; IV, 5; VIII, 2.
[2]) K. D. Ilgen, Die Gesch. Tobis, 1800, S. LXXXIII ff.

belagert, und sie vergessen dann, dass die Einnahme der Stadt unter Sargon erfolgte, da der Thronwechsel während der Einschliessung stattfand. Jedenfalls aber rühmt sich Sargon in seinen Annalen der Eroberung Samariens als seiner ersten Waffenthat; er selbst berichtet darüber in seiner grossen Prunkinschrift: „Die Stadt Samaria belagerte, eroberte ich; 27280 ihrer Einwohner führte ich weg; 50 ihrer Wagen sonderte ich für mich aus, ihr übriges Eigenthum liess ich (meine Leute) nehmen; meinen Beamten setzte ich über sie; den Tribut des vorigen Königs legte ich ihnen auf[1]." Hat nun der Verfasser der Bücher der Könige aus den ihm vorliegenden Quellen diese Thatsache gekannt, so konnte er sie allenfalls bei Seite lassen, da einmal die Unruhen, die vermuthlich mit jenem Wechsel der Regierung verbunden waren, sich in Palästina nicht bemerkbar machen mochten, er hatte ferner wenig Grund, Sargon zu erwähnen, da dieser nachmals in Judäa nichts zu thun hatte, sondern er spricht nachher sofort von Sanherib, dem Bedränger Jerusalems, allerdings ohne ihn einen Sohn eines seiner Vorgänger zu nennen. Ganz anders gestaltet sich das Verhältniss für das Buch Tobit. Hätte der Verfasser desselben von der assyrischen Geschichte mehr gewusst, als die jüdische Tradition gab, so hätte er den Sargon kaum umgehen können; dieser wird nämlich nirgends als der Sohn seines Vorgängers bezeichnet und führte daher wahrscheinlich als ein Spross einer Seitenlinie königlichen Stammes den Sturz Salmanassars durch eine Palastrevolution herbei[2], er gerade führte ferner erst die zehn Stämme in's Exil, und bedrohte er zwar nicht Jerusalem, so war doch für Assyrien seine siebenzehnjährige Regierung eine höchst unruhige, so dass wir uns wundern müssen, wenn Tobit uns so rein gar nichts über seine

---

[1]) Botta, 70, 1—4; vgl. 145, I. fin.; Schrader in Stud. u. Krit. 1871, S. 687 ff.; Assyrisch-babyl. Keilinschriften, S. 110; vgl. Keilinschriften u. d. alte Testam., 27, 162.

[2]) Vgl. Oppert, Riehm, Sayce und Schrader in Stud. u. Krit. 1869, S. 683 ff.; 1870, S. 527 ff.; 1871, S. 318 ff.; 679 ff.; 700 ff. u. ö.

Verhältnisse in jenen Zeiten schwerer Kriege zu erzählen weiss. Denn da Hosea, als er dem Salmanassar den Tribut verweigerte, zu grösserer Sicherheit sich mit Sevech[1]), einem ägyptischen Sultan, verbündet hatte, der aber auf den Denkmälern von dem Pharao streng geschieden wird, also damals Anerkennung als König noch nicht gefunden hatte, so deckte sich Sargon zunächst gegen diesen Feind den Rücken, indem er 721 den chaldäischen Stamm Tuhmun beruhigte, Merodach-Baladan I. von Beth-Jakim, d. i. Babylonien, erfolgreich bekämpfte, 720 auch Ilubid von Hamath und Humbanighas von Elam bei Karkar besiegte[2]), dann erst unternahm er einen Rachezug gegen Aegypten-Aethiopien, schlug den Sevech bei Raphia, nahm den König Hanno von Gaza gefangen und empfing noch in demselben Jahre 720 die Anerkennung der assyrischen Oberhoheit von Seiten Aegyptens. Darauf wandte er sich gegen Zikirtu und Sinuchta und vereinte 717 auch Karchemisch im Lande der Chatti mit Assyrien, kämpfte 716 und 715 gegen aufsässige armenische Fürsten, führte den Dajaukku fort, drang in Medien ein, nahm die Huldigung des Pharao, der Araberfürstin Sambieh und des Sabäers Ithamar entgegen, machte sein Hoheitsrecht in Kleinasien bis zum Halys, in Medien bis Elam im Süden geltend und wandte sich dann abermals gegen Armenien und kleinere östliche Stämme. Da inzwischen Aegypten in Vorderasien, besonders auch in Asdod, Unterhandlungen angeknüpft hatte, um durch eine allgemeine Insurrection der syrisch-phönizisch-philistäischen Landstriche wo möglich die assyrische Macht im Westen zu brechen, so kam es in der That schon 711 zum Aufstand, aber noch in demselben Jahre fiel Asdod, von Aegypten schmählich im Stich gelassen, dem Sargon in die Hände, und der Aethiopier beeilte sich nun, den siegreichen König um Frieden zu bitten, der unter offenbar harten Bedingungen, — dazu gehörte die Auslieferung des Azuri

[1]) Sabako, in der Bibel So, in den Inschriften Sargons bei Botta 71, 1; 122, 20; 145, II, 1 Sab-'-'i.

[2]) Vgl. Stud. u. Krit. 1872, S. 741 ff.

von Asdod, — auch gewährt wurde. Ein neuer Krieg mit Babel, der im J. 710 ausbrach, führte zur Entthronung des Merodach-Baladan, Sargon setzte sich 709 die babylonische Königskrone auf's Haupt[1]), nahm den Tribut der Könige Cyperns entgegen, unterwarf 708 noch Komagene, begann dann den Bau von Dur-Sarrukin, d. i. Khorsabad, und fiel 705 nach Beendigung eines Zuges gegen das Land Illip durch die Hand eines Unzufriedenen. Ihm folgte am 12. Tage des Monats Ab, also im Juli, sein Sohn Sanherib (Sin-aḫi-irib oder Sin-aḫi-ir-ba, 705—681), der Erbauer des Prachtpalastes von Kuyyundschick-Niniveh, gegenüber von Mosul.

Von dieser ganzen Zeitgeschichte erwähnt Tobit nun gar nichts, ja er begeht sogar den Fehler, diesen Sanherib ben Sargon, weil es nach dem Bericht der Bücher der Könige scheint, als sei es so, einen Sohn Salmanassars zu nennen, und damit fällt die Annahme, es sei in dem Buche von Zeitgenossen geschichtliche Wahrheit gegeben[2]).

Wir sind also auf eine spätere Zeit hingewiesen. Von alttestamentlichen Elementen ist das jüngste, das im Buch Tobit (XIV, 4) berücksichtigt wird, das Buch Jona; dies aber dürfte wohl nicht, wie W. Grimm annimmt[3]), bereits im 4. Jahrhundert v. Chr., vielmehr erst um die Mitte des 3. vorchristlichen Jahrhunderts entstanden sein; denn sehen wir von Aramaismen ab, wie הֵטִיל I, 4, הִתְעַשֵּׁת v. 6, בְּשֶׁלְּמִי v. 7, בְּשֶׁלִּי v. 12, מְנָה II, 1 u. v. a., unter denen namentlich der Gebrauch des ש praefixum mit Präpositionen auffällt, und die immerhin sicherer auf eine spätere Zeit als auf eine Entstehung im nördlichen Reiche schliessen lassen, — sehen wir aber von ihnen ganz ab, da sie nach dem Exil überhaupt nicht mehr von grosser Bedeutung für den Beweis sind, so setzt das Buch Jona doch bereits ein Studium der Propheten und Be-

---

[1]) Smith in Lepsius' Zeitschr. 1869, S. 95 f.

[2]) Vgl. Gutberlet, Das Buch Tobias, 1877, und dazu Schürer in der Theolog. Literaturztg. 1878, No. 10.

[3]) In dieser Zeitschrift, Bd. 24 (1881), S. 46.

trachtungen darüber voraus, dass inspirirte Orakel nicht in Erfüllung gegangen sind; dieser Hintergrund der Erzählung aber weist dann das Buch in die späteste Zeit des alttestamentlichen Kanons, und Tobit setzt nun, wie auch Grimm zugibt, das Buch Jona als ein längst bekanntes voraus. Wilibald Grimm selbst, der in dem citirten Aufsatz eingehend über die abweichenden Annahmen in Betreff der Abfassungszeit des Buches Tobit handelt, lässt wie vor ihm A. Hilgenfeld[1]) dasselbe in der Makkabäerzeit entstehen. Letzterer meint (a. a. O. S. 198), indem der Verfasser namentlich auf Gebet und Almosen Gewicht legt, lehne er sich an das Buch Daniel an, und das ist gar nicht ausgeschlossen, da er es gekannt haben wird, sofern er später schrieb. Daniel aber entstand etwa zwischen 164 und 160; und da nun thatsächlich das Buch Tobit eine den שָׂרִים des Daniel gegenüber weit fortentwickelte Engellehre voraussetzt, wie wir bereits sahen, so folgt, was gegen Grimm (a. a. O. S. 45) geht, dass nämlich sicherlich der nach Daniel lebende Verfasser des Tobit nicht bloss die gräuelvolle Entweihung des Tempels unter Antiochus Epiphanes, sondern auch den Tod dieses Herrschers kannte. Ferner sagt Hilgenfeld (a. a. O. S. 188), eine solche Hochschätzung des Almosens (wie im Buche Tobit) sei ganz im Geiste der makkabäischen Zeit, des beginnenden Pharisäismus, auch schon durch die Bücher Sirach und Daniel bezeugt, und das ist zuzugeben; aber die hebräischen Quellen, aus denen wir auf den Volksgeist schliessen könnten, lassen uns von der Zeit Esra's und Nehemia's bis auf die Tage der Makkabäer im Stich; und regt sich denn nicht jene nachmals besonders den Pharisäern eigene Selbstzufriedenheit bereits bei Nehemia? Auch er erzählt selbstgefällig, welche Wohlthaten er seinen Landsleuten erwiesen, wie er ihnen Darlehen erlassen, und wie er sie gespeist habe, und ruft dann ein Mal über das andere aus: „Gedenke mir, mein Gott, zum Besten alles, was ich gethan habe diesem Volk!" War ich doch nicht wie andre Landpfleger, die Sold

---

[1]) In dieser Zeitschrift 1862, Bd. 5, S. 181 ff.

nahmen und sich wohl gar bereicherten in ihrer Stellung! (Neh. V, 15 ff.). Ja, psychologisch betrachtet, kann es uns kaum Wunder nehmen, wenn eine solche Geistesrichtung bei den Exulanten unter dem Druck schwerer Verhältnisse und angesichts des Abfalls vieler Glaubensgenossen sich ausbildete, und nun bestand sie fort und fort und schärfte sich bis zur Zeit Jesu und noch späterhin um so mehr, je schroffer die altgläubige und auf ihre peinliche Gesetzeserfüllung stolze Pharisäerpartei den Sadducäern auch politisch sich gegenübergestellt sah; so tritt sie denn auch im Buche Tobit noch zu Tage und, dürfen wir hinzufügen, hat den strengen Juden auch heute noch nicht verlassen. Es weht also, wie Hilgenfeld sagt (a. a. O. S. 197), in dem Buche der Geist der pharisäischen Schriftgelehrsamkeit, der mit der Makkabäerzeit (für uns) hervortritt, dann aber, so ergänzen wir, von Geschlecht zu Geschlecht forterbt. So steht also den Hilgenfeld'schen Behauptungen die Annahme einer späteren Abfassung des Buches nicht entgegen.

Wenn sodann W. Grimm auf die Leichen hinweist, die in der Makkabäerzeit unbeerdigt liegen blieben, so giebt er doch auch selbst sofort zu, dass so etwas früher ebenfalls schon geschehen sein könne (a. a. O. S. 41), und es ist sicher geschehen, da es eben eine uralte barbarische Sitte war, die Leichen des Feindes den Raubthieren zum Frasse zu überlassen. Es beweist dieser Grund also weder etwas für die Makkabäerzeit, noch an sich für eine andere Epoche der jüdischen Geschichte. Dass sodann das Buch Tobit den „Bestand" des zweiten Tempels „voraussetze", glaube ich nicht behaupten zu dürfen, einmal aus den oben erörterten Gründen, sodann weil der Verfasser damit sich einen Anachronismus zu schulden kommen liesse, der ihm bei der ganzen Art seiner Arbeit nicht zuzutrauen ist; er weist daher nach meiner Ansicht auch nicht einmal prophetisch auf jenen Serubabelischen Tempel hin; aber gekannt hat der Verfasser sicherlich nicht nur den zweiten, sondern auch den Herodianischen Tempel und dessen Zerstörung durch die Römer; ja er weiss wohl

auch, dass unter Hadrian im J. 136 Jerusalem als römische Colonialstadt Aelia Capitolina wieder aufgebaut und den Juden der Aufenthalt daselbst untersagt wurde; denn auf eine so ganz trostlose Zeit passen seine Reden am besten. Wie er schon XIII, 15 ein neues Jerusalem ganz in messianischen Farben schaut, so gibt er auch im XIV. Capitel seinen messianischen Hoffnungen Ausdruck: Trotz der Verbrennung des Tempels wird Jerusalem doch nur öde bleiben, so lange es Gott gefällt; er wird sich der Seinen, wenn sie nur rechtschaffen vor ihm wandeln, wieder erbarmen; die zerstreuten Juden werden dereinst in die heilige Stadt zurückkehren und einen Tempel bauen *οὐχ οἷος ὁ πρότερος*, nicht einen zerstörbaren, vergänglichen Tempel, sondern vielmehr einen Tempel *ἕως πληρωθῶσαι καιροὶ τοῦ αἰῶνος*, einen Tempel also, der da bestehen soll *εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων*, und das ist der messianische Tempel, den die Propheten verkündet haben, der den Mittelpunkt der Welt bilden soll, ähnlich wie ihn im Lichte des christlichen Chiliasmus der Apokalyptiker in den letzten Monaten des Jahres 68 oder zu Anfang des Jahres 69 schilderte. Und wie dieser unter dem Druck der Römerherrschaft Rom nicht nennt, sondern Babylon dafür setzt, wie er den Kaiser Nero durch die apokalyptische Zahl 666 bezeichnet, so enthält sich auch der Verfasser des Buches Tobit vorsichtig jeder Beziehung auf specielle Zeitverhältnisse, er hofft nur, dass der *αἰὼν οὗτος*, d. h. die Römerherrschaft, bald ablaufen möge, damit die messianischen *αἰῶνες τῶν αἰώνων* und dem *πρότερος οἶκος* ein *δεύτερος* folgen könne.

Dazu jedoch ist Sittenreinheit und treue Gesetzeserfüllung erforderlich, und auf diese dringt der Verfasser daher in seiner lehrhaften Erzählung. Sehen wir nun aber auch davon ab, dass die Tendenz des Buches, namentlich soweit sie die Heilighaltung der Ehe betrifft, besser auf die späteren babylonischen als auf die makkabäischen Zeitverhältnisse passt, so fragt sich doch, warum weder Philo noch Josephus das Buch erwähnen sollten, wenn es zu ihrer Zeit bereits vorhanden gewesen wäre; beiden wäre doch wahrlich Grund genug gegeben

gewesen, auf den Inhalt desselben einzugehen; der erste aber, der es, und zwar als zur γραφή gehörig, benutzt, ist vielmehr erst Clemens Alexandrinus[1]), und dieser starb um's Jahr 220. Hieronymus sodann rechnet das Buch unter die Apokryphen, und erst das Ansehen des Augustinus (De doctrin. christ. II, 8) bestimmte das dritte Concil zu Karthago im J. 397, die Canonicität desselben in seinem 47. Canon förmlich auszusprechen[2]).

Der Verfasser schrieb also, das dürfen wir zunächst wohl festhalten, in einer späteren Zeit, und zwar, wie O. F. Fritzsche in der Einleitung zum Buche Tobit dargethan hat, in griechischer Sprache. Er kannte Palästina und ist in Lehre und Haltung von ächt palästinensischem Geiste getragen, war aber auch mit dem damaligen Babylonien und dessen Verhältnissen, selbst mit medischen Localitäten bis zu einem gewissen Grade vertraut, und das ist nicht auffallend, da zwischen Palästina und dem ferneren Osten in späterer Zeit eben ein reger Verkehr bestand. Ist doch aus der Jugendzeit Samuel's oder Mar-Samuel's, der auch Arioch und Jarchinaï genannt wird[3]), des berühmten Freundes Rab's, seines halachischen Gegners und Mitarbeiters an der Hebung der babylonisch-jüdischen Bevölkerung, abgesehen von einem Jugendstreich, nichts weiter bekannt, als dass auch er dem allgemeinen Zuge folgte, nach Judäa zu wandern, um sich dort im Lehrhause des Patriarchen R. Juda I. zu bilden[4]).

Bei diesem engen Connex der babylonischen Diaspora mit der palästinensischen Muttergemeinde ist es nun ferner durchaus nicht auffallend, dass der Verfasser unseres religiösen Romans einerseits mehrfach an alttestamentliche Vorbilder erinnert, andererseits den Parsismus ziemlich genau kennt; und warum

---

[1]) Strom. II, p. 503 ed. Pott. cf. Tob. IV, 15, und Strom. VI, p. 791 cf. Tob. XII, 8.

[2]) Credner, Zur Gesch. d. Canons, 1847, S. 139. 378.

[3]) Geb. um 165; gest. 257.

[4]) Graetz, a. a. O. IV, 321.

sollte er da nicht auch persische Geschichten in seine Erzählung verflechten? Auf eine solche scheint mir namentlich Tobias' Hund hinzudeuten, da wir es ja im Buche mit Todtenbestattungen und Dämonenvertreibungen zu thun haben. Wie der Hundsstern lebengebend ist, so ist nämlich der Hund, sein irdisches Symbol, Sinnbild der Unsterblichkeit, und den Sterbenden oder Todten musste nach zoroastrischer Lehre ein Hund ansehen, wodurch der Seele gleichsam die Unsterblichkeit gesichert ward[1]), und im Vendidad (Fargard 6) heisst es, man müsse den menschlichen Leichnam auf eine Anhöhe bringen, aber erst dann, wenn er durch einen Hund oder Raubvogel geschlagen sei, und weiter (Fargard 7) wird erwähnt, dass Dinge, welche verunreinigt sind, durch „eines Hundes oder Menschen Leichnam“ gereinigt werden können, wenn ein Hund oder Raubvogel den Leichnam angeschaut hat. Noch heute muss bei den Parsen der Hund den Todten anblicken, noch heute dient derselbe auch bei Reinigungen, und bei der Grablegung, welche erfordert, dass zwei Mobeds zugegen seien, kann, wenn einer derselben fehlt, seine Stelle durch einen Hund vertreten werden. Im Bundehesch (cap. XIX) aber heisst es: „Durch ihn werden alle Feinde des Guten überwunden, seine Stimme zerstört das Böse“, vor ihm flohen daher selbst die Dämonen, — wie ja noch in unserm Volksglauben der Hund nicht bloss Gespenster, sondern auch den dem Menschen nahenden Tod sieht. In einer persischen Erzählung, in der es sich um Leichen und böse Geister handelte, konnte also der Hund gar wohl eine bedeutende Rolle spielen; unser Verfasser behielt dann aus seiner persischen Vorlage den Hund, ein Element der Tradition, zwar als Reisebegleiter bei, ohne doch dem unreinen Thiere irgend welche Bedeutung zu leihen, so dass nun eigentlich recht unmotivirt zweimal erzählt wird: und der Hund ging mit, hinter ihnen her (V, 16; XI, 4). Ursprünglich mag es anders gewesen sein. Aber sollte wirklich die bei den arischen Völkern weit

---

[1]) Schwenck, Mythologie der Perser, 1850, S. 277.

verbreitete Sage vom guten Gerhard und den dankbaren Todten vorgelegen haben?

Ein Hund, um dies zunächst zu bemerken, spielt in derselben niemals mit, abgesehen davon, dass einmal in dem Märchen „Die rothe Fahne und der Ring der Königstochter", sodann in der „Histoire de Jean de Calais" der insolvente Schuldner von Hunden zerfleischt wird[1]. Entweder ist dann also, da nicht angenommen werden darf, dass die Sage durch Vermittelung des Buches Tobit in den Occident gelangte, der Hund später verloren gegangen, und das wäre höchst auffällig, da gerade das von Mund zu Mund wandernde Märchen seit alten Zeiten sich in seinen Zügen jederzeit treu geblieben ist, oder aber er gehört ursprünglich einer andern Sage an, aus der ihn der Verfasser des Buches Tobit oder bereits eine seiner mündlichen Quellen entlehnte, so doch, dass er bei einem anders denkenden Volke mehr und mehr von seiner Bedeutsamkeit einbüsste und nun kaum noch ausreicht, in dem „idyllischen Gemälde"[2] als Staffage zu dienen; denn von jener Kleinmalerei, die bei unserm Voss z. B. unwillkürlich an die holländische Malerschule erinnert, findet sich in dem Buche keine Spur; man vergleiche nur IX, 6: Das junge Ehepaar erhält Besuch, und da wird mit dem kurzen Satze: „Und Tobias rühmte sein Weib" dem Erguss des Eheglücks Genüge gethan[3]. Dass aber Märchen und märchenartige Novellen gern Elemente aus zwei oder mehreren Sagenkreisen verflechten, ist bekannt und geht u. A. auch aus Simrock's Sammlung und Vergleichung hervor.

In dem Märchen von den dankbaren Todten ist es sodann stets der als „Schuldner" gestorbene und deshalb misshandelte, von dem Kaufmann (fahrenden Schüler) losgekaufte und begrabene Todte selbst, der durch Vermittelung einer ohne

---

[1] Kinder- und Volksmärchen, gesammelt von Pröhle, S. 239 ff.; bei Simrock, a. a. O. No. 4, S. 58 f.

[2] Hilgenfeld, a. a. O. S. 189.

[3] Grimm, a. a. O. S. 51 oben.

seine Hilfe unmöglichen Vermählung seinen Dank abstattet, und nur in dem zum Theil entstellten, verwilderten polnischen Märchen[1]) ist vergessen, dass der Leichnam der eines verstorbenen Schuldners war. Im Tobit ist der Schuldner Gabael zu Rages in Medien gar nicht gestorben, sondern lebt und wird zur Hochzeit geladen. Es statten auch nicht die Todten selbst ihren Dank ab, wie doch noch in dem westlichsten Märchen, in der Histoire de Jean de Calais[2]), der Geist sagt: „C'est moi dont le corps était déchiré par les chiens lorsque tu entras dans la ville de Palmanie; c'est moi dont tu payas les dettes, et c'est moi à qui tu as donné la sépulture; je ne t'ai point quitté depuis attentif à ton sort etc.“ Die Seele des Abgeschiedenen hatte eben vor der Bestattung des Leichnams keine Ruhe; daher erscheint auch einmal der Geist (bei Simrock No. 9) dem Sohne des blinden Königs und bittet um Beerdigung seines Körpers, ganz wie Elpenor's Schatten den Odysseus anfleht (Od. XI, 72 ff.):

μή μ' ἄκλαυτον ἄθαπτον ἰὼν ὄπιθεν καταλείπειν
νοσφισθείς, μή τοί τι θεῶν μήνιμα γένωμαι,
ἀλλά με κακκῆαι σὺν τεύχεσιν ἅσσα μοι ἔστιν.

Nachher erscheinen dann in sämmtlichen hierher gehörigen Märchen die Todten dem Wohlthäter dankbar, bis sie ihn zu seinem Ziele, gewöhnlich zu der Vermählung geleitet haben; darauf erst verschwinden sie, um die ewige Ruhe zu geniessen, ja, dem jungen Kaufmann zu Gefallen schwebt der Geist des Todten bei Simrock S. 47 ff. noch zwölf Jahre über der Erde, um dann bis zum jüngsten Gericht zu schlafen. Was hinderte nun den Hebräer, der doch ohne Bedenken den Asmodi in die Litteratur seines Volkes einführt, auch diesen Zug der Sage, wenn er ihn vorfand, wenigstens in annähernd ähn-

---

[1]) K. W. Woycicki, Polnische Volkssagen und Märchen, aus dem Poln. v. F. H. Lewestam, 1839, S. 130 ff.; vgl. dazu das litauische Märchen in Schleicher's „Litauischen Märchen etc.“, 1857, S. 100 ff.

[2]) Mad. de Gomez, Les journées amusantes, 1723, 7. ed. Amsterd. 1758, II, 145—182.

licher Weise zu verwerthen? Im Buche Tobit ist nun aber der Zeuge von Tobit's frommer Gesinnung und Handlungsweise, der Engel Gottes, welcher die Gebete Tobit's und der Sara vor den Allmächtigen gebracht hat, der auch bei der Todtenbestattung zugegen war, der Retter aus aller Noth; er heilt den alten Tobit, reinigt die Sara, indem er ihr zu einem Manne verhilft, von dem Verdacht der Mägde und vergilt die werkthätige Frömmigkeit des Vaters auch an dem Sohne, dessen Ehe mit Sara als ein Vorbild dienen soll, wie eine ethische Ehe geschlossen werden und wie sie beschaffen sein müsse; denn offenbar hat diese Ehe ihre zeitgemässe Tendenz: Engel und Dämonen helfen zusammenführen, was Gott von Ewigkeit her für einander bestimmt hat; darum muss aber auch der vielfach hintenangesetzte ethische Charakter der Ehe gewahrt bleiben. Schon diese Betrachtung schliesst jeden Vergleich der Sara mit der zu erlösenden Königstochter des Märchens aus, und dass der Ehedämon in der armenischen Erzählung fünf, im Buche Tobit sieben Männer in der Hochzeitsnacht aus Eifersucht umgebracht hat, — diese Aehnlichkeit soll nämlich nach Linschmann's Meinung hauptsächlich den verbindenden Charakter jenes armenischen Märchens darthun, — ist, ganz abgesehen davon, dass Märchen sonst in Zahlenangaben sich stets sehr treu bleiben, ein Zug, der ja eben von jenem Plagegeist unzertrennlich war; wo dieser in das Leben der Menschen eingriff, wo er in der Sage genannt ward, da war auch seine Thätigkeit dieselbe. — Was die Errettung aus „Wassersnoth" betrifft, so fehlt dieselbe in dem von Th. Linschmann besonders betonten armenischen Märchen gänzlich. Einige Darstellungen lassen nämlich den jungen Kaufmann, der des Schwimmens kundig ist, sich auf eine wüste Insel retten, als er von seinem Nebenbuhler in's Meer gestürzt wird, und der Geist erscheint dann später, ihn zu entrücken, oder aber er rettet ihn gleich und auf bequemere Weise. Ganz anders aber ist das Verhältniss im Tobit. Raphael gibt dem Jüngling, als er beim Baden von einem grossen Fisch bedroht wird, diesen selbst in die Hand, da derselbe das äussere Mittel liefern muss,

den Erblindeten zu heilen und den Ehedämon zu vertreiben. Vor Allem ist nicht zu übersehen, dass Asmodi in die Wüste, den Aufenthaltsort der Dämonen, flieht und dort gefesselt wird, während im armenischen Märchen die bösen Geister als Schlangen aus dem Munde der jungen Frau kriechen, um den Bräutigam zu Tode zu stechen, wie ja die Schlange nach zoroastrischer Lehre Symbol der Unterirdischen ist und dieses Symbol dann im Volksglauben mit der Todtenwelt und der darüber waltenden Gottheit in Verbindung gesetzt wurde[1]). Erwähnt sei beiläufig auch noch, dass es im Jescht Sade heisst: „Wenn der Mensch seinen Geist dahingibt und der Dew zum Munde des Leichnams eingeht, so muss man ein reines Gebet an des Dews Widersacher richten, der rein vom Uebel ist, vom todten Menschen, den Darudj schlägt, an den reinen Serosch (d. i. Wort Gottes), der beständiger Bezwinger der Darudj ist, an das himmlische Wort, das den lasterverschlungenen Darudj forttreibt[2]).“ — Nicht die „Hälfte“ des Gewinnes ist ferner als Vergleichungspunkt zu betonen, sondern in den ältesten Darstellungen handelt es sich namentlich um die Hälfte des ersten Kindes, dann der Braut, auf deren Auslieferung der Geist besteht, um die treue Gesinnung seines Schützlings zu prüfen. Im Tobit wird dem Helfer aus der Noth vor übergrosser Freude freiwillig die Hälfte dessen angeboten, was Tobias von seinem Schwiegervater und an einkassirten Schulden mitgebracht hat, nichts aber deutet hin auf jenen erwähnten Zug der indogermanischen Märchen. — Dass Geister und Engel den dargebotenen irdischen Besitz zurückweisen, ist ganz selbstverständlich, ebenso dass sie sich, schon der Geschichte und ihrer Moral halber, zu erkennen geben und dann verschwinden[3]). Darauf kann es als Vergleichungspunkt also gar nicht mehr ankommen, sobald sie einmal eingeführt sind; aber der Engel Raphael ist nicht der dankbare Todte und die dargebotene Hälfte des Gewinnes nicht

---

1) Schwenck, a. a. O. S. 122.
2) 90. Jescht Serosch, Carde 1.
3) Dagegen Linschmann, a. a. O. S. 362.

die geforderte Hälfte eines geliebten Wesens. Theilen indessen einmal zwei Personen gemeinsam heimgebrachten Gewinn, so ergibt sich das Wort „Hälfte“ fast von selbst. — Die Verarmung des frommen und gerechten Tobit scheint sodann recht eigentlich an die Leiden Hiob's zu erinnern, viel mehr wenigstens als an die Verstossung des Jünglings durch seine Angehörigen, wie sie die meisten Märchen bieten, oder sie scheint gar an die Auffassung zu mahnen, welche das Johannesevangelium (IX, 1 f.) von den menschlichen Leiden hat, nämlich dass durch sie die Werke Gottes offenbar werden sollen. Die jüdische Ansicht war es, dass Leiden Strafen seien für die Sünde; wie kam es da, dass oft der Gerechte leiden musste, dass es dem Frevler wohl erging. Schon die Propheten, dann das Buch Hiob suchen diese Frage zu beantworten, aber sie ruht darum nicht; immer wieder taucht sie auf, und so findet sie sich auch im Munde der Jünger Jesu; und der Heiland gibt offenbar die beste Lösung. Auch Tobit aber leidet Verarmung und Erblindung nicht um seiner Sünde willen, sondern so recht eigentlich, damit Gott durch seinen Engel seine Macht auf's Glänzendste entfalten kann.

Die Folge der Verarmung ist im Buche Tobit zunächst die, dass Anna für den Erwerb sorgen muss. Ich wundere mich, dass man, doch einmal kühn im Vergleichen, damit nicht zusammengestellt hat, dass noch der gute Gerhard bei Rudolf von Ems dem Kaiser von der Königstochter erzählt[1]):

Sî hiez mich ir gewinnen
golt und liehter sîden vil.
ich dâhte 'swaz diu guote wil
daz sol nâch ir willen sîn'.
dô gap ich der vrowen mîn
swes sî bedurfen wolde
von sîden und von golde.
dô kunde sî wol machen
von keiserlîchen sachen
swaz man von sîden würken sol . . .
dar an ich dicke vil gewan.

[1]) Herausgegeben von Moritz Haupt, 1840, 2912 ff.

So verfertigt nun aber auch die junge Frau bei Simrock No. 1, als der Jüngling, der sie losgekauft hat, von seinem Vater verstossen wird, zunächst eine schöne Schabracke, deren Verkauf reichen Gewinn abwirft; ähnlich ist's in No. 2; in No. 5 verdient die Jungfrau durch Stickerei; in No. 3 arbeitet sie zwar nicht, bringt aber als Ladenjungfer durch ihre Schönheit das Geschäft ihres Geliebten in Flor. Verwischt ist dieser Zug in No. 4, 6 und 8, wo nur das Resultat der Arbeiten und des Gewinnes, das kostbare Erkennungszeichen für den königlichen Vater der Jungfrau beibehalten wird. — Zu all jenen aufgestellten Vergleichen würde ebenwerthig meines Erachtens nach also auch der Vergleich „Frauenarbeit" hinzutreten können. Er würde sich aber in der That ebenso an ein armseliges Wort klammern wie die übrigen. Tobit's Gemahlin erinnert vielmehr an die Frau Hiob's; ruft diese ihrem Manne zu: „Sage Gott Ade und stirb!" was ihr ein: כְּדַבֵּר אַחַת הַנְּבָלוֹת תְּדַבֵּרִי גַּם אָתְּ אֶת־הַטּוֹב נְקַבֵּל מֵאֵת הָאֱלֹהִים וְאֶת־הָרָע לֹא נְקַבֵּל eintägt[1]), so ist auch Tobit's Gattin von seiner Schuld überzeugt und zweifelt: „Wo sind deine Wohlthaten und guten Werke? Siehe, alles ist offenbar an dir", so dass Tobit schamroth über sie wird. Dass aber die Orientalin um Lohn arbeitet, soll sicherlich nur die völlig hilflose Lage der Familie in grellem Lichte zeigen, die höchste Noth, in der Gott am nächsten ist, während in den indogermanischen Märchen eben das Ziel der Arbeit, das Erkennungszeichen, die Hauptsache ist.

Bei aller Anlehnung an den Parsismus hat der Verfasser, so ist zu urtheilen, eine jenem armenischen Märchen ähnliche Darstellung sicherlich nicht direct zum Vorbilde genommen; die Aehnlichkeit beschränkt sich auf Worte, ohne dass die ausgeführten Züge im Einzelnen einander gleichen. Damit fällt dann aber auch die Frage, ob das Buch Tobit deshalb etwa in Armenien entstanden sei, in sich zusammen. So gut wir annehmen dürfen, dass der Verfasser jene weit verbreitete Sage

---

[1]) So dürfte II, 10 mit einer sich selbst empfehlenden Conjectur zu lesen sein.

von den dankbaren Todten möglicherweise gekannt habe, ohne dass wir es doch aus seiner Erzählung beweisen können, so gut dürfen wir auch annehmen, er schrieb in Armenien, aber beweisen lässt sich das dann ebenso wenig. Er konnte bei den Verhältnissen der späteren Zeit, wie wir sie im Vorstehenden zu schildern versuchten, sehr wohl den Stoff zu seiner Geschichte in Babylonien oder Armenien[1]) concipiren und in Palästina bearbeiten oder auch, was wahrscheinlicher ist, irgendwo ausserhalb Palästinas aufzeichnen, und da liegt es denn allerdings nahe, an den ferneren Orient zu denken, wenn nicht mit Windischmann[2]) und Ewald[3]) an Medien, so doch an Babylonien, wo ein reges wissenschaftliches und vor Allem litteräres Leben in der Judenschaft frühzeitig emporblühte. Allerdings wird in dem Buche bei seiner durchaus ethischen Tendenz auf Nebendinge so wenig Gewicht gelegt, dass es fast scheinen könnte, als solle zwischen Ecbatana und Rages nur eine geringe Entfernung liegen; dass er aber wusste, wie weit es von einem Orte zum andern sei, das geht doch wohl hervor aus den Worten, die er IX, 1 f. dem Tobit in den Mund legt: „Nimm mit dir einen Knecht und zwei Kameele, . . . mein Vater zählet die Tage, und wenn ich lange verziehe, so wird er sich sehr bekümmern.“ Die Reise würde ihn also lange aufhalten[4]), wenn er sie etwa nach den Tagen der Hochzeit vornähme, und da die Entfernung von Ecbatana bis Rages über vierzig Meilen betrug, so hätte er doch immerhin vier bis fünf Tage gebraucht, um die Hin- und Herreise

[1]) Im weitesten Sinne umfasst Babylonien die ganze grosse Oase zwischen dem Zagrosgebirge und dem Euphrat, von dem Quellenlande der Zwillingsflüsse Euphrat-Tigris bis nahe an den persischen Meerbusen. In dieser weiten Ausdehnung gehörten dazu ein Theil von Südarmenien, ganz Mesopotamien, Chaldäa, Mesene, ferner östlich vom Tigris bis zum medischen Gebirge die Landschaften Corduene, Assyrien mit Adiabene, Susiana mit Elymais und endlich Chusistan. Vgl. Graetz, a. a. O. IV, 302.

[2]) Zoroastrische Studien, herausg. v. Spiegel, 1863, S. 145 f.

[3]) Gesch. d. Volkes Israel, 3. Aufl., 1864, IV, 273.

[4]) Dagegen Grimm, a. a. O. S. 46.

zu machen[1]). Ein Verstoss gegen die Geographie Mediens ist also nicht begangen; im Gegentheil, der Verfasser mag jene geographischen Verhältnisse so sehr als bekannt bei seinen Lesern voraussetzen, dass er sie eben nicht weiter specialisirt.

Mit den messianischen Hoffnungen des Erzählers vereinen sich aber auch recht wohl alle jene von Grimm (a. a. O. S. 48 und 51 ff.) für die palästinensische Heimat beigebrachten Argumente, wenn er selbst nicht in Palästina schrieb. Denn sollte das hebräische Volk einmal für das grosse zukünftige, von den Propheten verheissene Weltreich beständig vorbereitet bleiben, so war es geboten, in ihm das eigentliche Judenthum rein zu erhalten, das Gesetz in dem ganzen Umfange, den es zur Zeit gewonnen hatte, ängstlich zu beobachten, vor Allem Jerusalems und der Pflichten gegen die heilige Stadt fort und fort eingedenk zu sein, selbst wo vielleicht politische Verhältnisse die Erfüllung dieser Pflichten momentan zur Unmöglichkeit machten. Und wie jederzeit der schwerste Druck heidnischer Eroberer die messianischen Hoffnungen der Juden auf's Höchste spannte, so musste auch das Dringen auf Erfüllung des ganzen Gesetzes um so eifriger werden, je fühlbarer die Last war, die auf dem Volke ruhte; hinderten nun etwa die Römer in richtiger Erkenntniss der Bedeutung, welche Jerusalem im Kreise dieser fort und fort zu Unruhen treibenden messianischen Hoffnungen hatte, den Besuch der heiligen Stadt, so war die consequente Folge, dass künftigen, für ein besseres Loos geborenen Geschlechtern die fromme Pflicht um so nachdrücklicher eingeschärft wurde.

Hinsichtlich der Entstehungszeit scheint nämlich Th. Linschmann das Rechte zu treffen, wenn er annimmt, das Buch sei vielleicht unter der Parther- (Arsakiden-) Herrschaft abgefasst. Die Arsakiden regierten nun aber im eigentlichen Partherreich von 256 (250) v. Chr. bis 226 n. Chr. An den vorchristlichen Theil dieses Zeitabschnittes werden wir von vorn herein nach

---

[1]) Ein gutes Reitkameel legt 80 Meilen in 4 Tagen zurück; vgl. Brehm's Thierleben, 1865, II, 388.

dem bereits Gesagten nicht denken dürfen, wohl auch nicht an das erste Jahrhundert nach Chr. Geb.; denn Josephus, dessen im J. 93 geschriebene Antiquitäten bis in's zwölfte Jahr Nero's reichen, erwähnt, wie wir sahen, das Buch Tobit und die Geschichte Tobits nicht. Und sehen wir uns in der folgenden Zeit nach einer Epoche um, welche die Tendenz des Buches rechtfertigen kann, so finden wir, dass Domitian zwar den Juden abhold war, dass aber sein Plan, dieselben hart zu verfolgen, der Tradition nach durch die Gesandtschaftsreise der vier Tanaim, des Patriarchen mit den drei angesehensten Männern, dem Stellvertreter Eleasar b. Asaria, R. Josua und R. Akiba, in der That wohl durch seinen gewaltsamen Tod vereitelt ward. Nerva nahm sich der Juden an. Als sein Nachfolger Trajan Anstalt machte, auch Asien dem römischen Reich zu unterwerfen, wurde ihm in den durch einheimische Verhältnisse geschwächten parthischen Ländern sein Vorhaben leicht, und nur die Juden traten ihm aus religiöser Abneigung entgegen[1]). Nisibis musste lange belagert werden und wurde nach seinem Falle schwer gestraft; auch Adiabene erlag endlich dem Eroberer (Dio Cassius LXVIII, 29). Kaum aber hatte sich der siegesfrohe Herrscher gegen die Araber gewandt, so fielen die unterworfenen Districte Persiens wieder ab, ja, die Juden verbreiteten den Aufstand über einen grossen Theil des römischen Reiches: in Babylonien, Aegypten, Cyrene und auf Cypern fassten sie gleichzeitig den kühnen Entschluss, das verhasste römische Joch abzuschütteln. In Cyrene war der Herd der Bewegung; die wilde, an Raserei grenzende Begeisterung der Juden siegte über die Kriegskunst der von Lupus befehligten Legionen, und nun trieb der lange verhaltene Grimm die Juden zu Scheusslichkeiten aller Art; aber Grausamkeit wurde mit Grausamkeit vergolten[2]); auch die Römer liessen es an Greuelscenen nicht fehlen, wo sie die Herren waren.

---

1) Graetz, a. a. O. IV, 137 ff.

2) Dio Cassius, LXVIII, 32; Eusebius, Kirchengesch. IV, 2; Appian, bell. civ. II, 90.

Trajan war damals selbst in Babylonien; er sandte den Martius Turbo mit einer bedeutenden Land- und Seemacht gegen die Empörer in Aegypten, Cyrene und auf Cypern und übertrug in den Euphratgegenden dem Lucius Quietus den Oberbefehl mit dem Auftrage, die Juden dieses Districtes gänzlich zu vertilgen. Und wie Martius Turbo endlich die tapfere Gegenwehr der Juden brach, indem er die vom Aufruhr ergriffenen Landstriche in Einöden verwandelte[1]), so warf L. Quietus die babylonischen Juden in hartem Kampfe nieder; aber kaum war Trajan todt, so erhoben sich auch die Juden von Neuem; in Parthien standen sie auf, die Palästinenser sammelten sich in der Ebene Jesreel[2]); der Kampf war bald beendet, da fachte ihn Bar Kochba abermals an, und in diesem Rassenkriege, der 135 mit der gänzlichen Unterwerfung der Juden endete, lagen nun allerdings die Leichen haufenweis unbeerdigt auf den Feldern[3]), ja, „die ganze jüdische Nation lag," wie Graetz sagt, „als eine grosse Leiche auf den blutgetränkten Feldern ihres Vaterlandes," — und nur in Medien war mehr Friede (Tob. XIV, 4).

Mitten in diesen Unruhen hatte nun R. Chanina dem Judenthum einen neuen Sammelpunkt in Babylonien zu gründen versucht und in Nahar-Pacor sogar eine Art Synhedrin organisirt. Zwar hatte dieses bald ein Ende, aber man widmete sich doch seitdem gerade in Babylonien, auf welches ja unser Buch auch sonst hinweist, auf's Eifrigste litterarischen Bestrebungen, und in diese Zeit dürfen wir daher wohl am passendsten den Tobit versetzen, da er die selbst auf öffentlichem Markte umherliegenden Leichen des Rassenkrieges unter Bar Kochba noch vor Augen zu haben scheint. Dass er in seiner Erzählung nicht an die siegreichen Römer anknüpfte, gebot dem Verfasser politische Klugheit, aber er wählte, wie

---

1) Orosius VII; Chronicon Eusebii z. 18. Jahre Trajans; Jesus Succah V, 1; Midrasch Threni zu c. 1, v. 19.

2) Genes. Rabba, c. 64.

3) Graetz, a. a. O. S. 179, cf. 181, 198.

leicht erkennbar ist, eine ähnliche politische Lage. Wie die Römer, so war auch Sanherib ja zuerst unverrichteter Sache abgezogen, dann war er wieder gekommen und hatte in seinem Grimm viele Kinder Israels umbringen lassen (Tob. I, 18).

Wir setzen daher das Buch in die Mitte des zweiten Jahrhunderts nach Chr. Geb. Wie es den Uebergang von den didaktischen Büchern zu der freien Dichtung bildet, so schliesst es sich als ein von religiösem Geiste (a. a. O. S. 56) durchwehter Roman eng an die griechische Novellenlitteratur an, welche, zwar älteren Datums, doch auch im zweiten Jahrhundert üppig aufblühte und mit des Syrers Jamblichos „Liebesgeschichte der Rhodane und des Sinopis“ um 170 bereits zu entarten beginnt.

Zu dieser späteren Zeit der Abfassung dürfte denn auch am besten die Annahme sich fügen, das Buch sei ursprünglich griechisch geschrieben; denn je höher man es hinaufrückt in das Alterthum des hebräischen Volkes, um so nothwendiger wird es, die hebräische Originalität zu beweisen, je jüngeren Datums man es sein lässt, um so mehr fällt diese Nothwendigkeit fort; so recht aber hat sich, wie mir scheint, keiner von denjenigen, welche für die hebräische Urform eingetreten sind, für seine Sache zu erwärmen vermocht, wie denn auch Grimm (a. a. O. S. 49) schreibt: „Im Ganzen und Allgemeinen ist die Gräcität des Buches von der Art, dass es ebenso gut Original als auch Uebersetzung sein kann“; und bei dieser griechischen Urform mögen wir daher beharren, indem wir freilich zugeben, niemand kann wissen, wie oft und von wessen Hand das Buch umgeschrieben worden ist, ehe es seine uns jetzt als fest vorliegende Gestalt erhielt.

IV.

Wilhelm Vatke's Gesammtansicht über Pentateuch-Josua,

mitgetheilt

von

A. Hilgenfeld.

Der verewigte Wilhelm Vatke hat sich, wie sein Sohn, Herr Dr. Theodor Vatke, versichert, noch in seinen letzten Jahren eingehend mit der Pentateuch-Frage beschäftigt. Durch die Güte des Sohnes sind mir die betreffenden Arbeiten überliefert worden, welche meines Erachtens der Veröffentlichung in jeder Hinsicht werth sind, obwohl der Verewigte sie noch nicht druckfertig gemacht hat. Vor mir liegen eingehende Arbeiten über die verschiedenen Bestandtheile des Pentateuchs, namentlich ausgeführt in Exodus. Die Ergebnisse dieser Forschungen hat Vatke schliesslich gedrängt, aber mit mancherlei Beigaben, zu verzeichnen angefangen in einem kleinen Octav-Hefte mit der Aufschrift: „Pentateuch", welches noch eine Arbeit von Riehm aus dem Jahre 1868 anführt. Indem ich mir die Veröffentlichung der grundlegenden Arbeiten vorbehalte, meine ich der Wissenschaft einen Dienst zu thun, wenn ich aus dem Hefte die Gesammtansicht eines so bedeutenden Forschers treu mittheile, ausserdem aus einer älteren Ausarbeitung einen Anhang über „die Stämme" hinzufüge. A. H.

Die erste Aufgabe ist die richtige Trennung der verschiedenen Relationen, nach Inhalt, Form, Sprachgebrauch.

Diese Aufgabe ist keineswegs vollständig gelöst, am besten wohl in der Genesis (Hupfeld), am schwierigsten in Exodus. Von der Genesis ist man immer ausgegangen, was natürlich war, da die Differenzen hier zuerst entdeckt sind. Man hat

sich aber auch bestimmen lassen, das Verhältniss der Relationen zu einander, das in der Genesis weniger klar ist, zum Maassstabe des Ganzen zu nehmen.

Die zweite Aufgabe ist die Bestimmung des Verhältnisses, nämlich der Priorität oder Posteriorität, der Unabhängigkeit oder Abhängigkeit von einander, der Composition oder der Bearbeitung. Da giebt es Kanones.

a) Die ältere Relation wird unabhängig von den andern sein; die späteren dagegen können sie voraussetzen, wenn sie mit ihr bekannt waren, im andern Fall können auch die späteren unabhängig verfahren. Aber selbst bei der Bekanntschaft mit der älteren Relation kann eine spätere im Inhalt abweichen, weil er [der Verfasser] einer andern Quelle, schriftlichen oder mündlichen, folgt. — So giebt der Jehovist häufig Andres als der Elohist; ebenso der Deuteronomiker, und dennoch waren beide mit der Elohimsquelle bekannt[1]).

Wäre der Inhalt freie Dichtung des Verfassers, so würde allerdings Bekanntschaft mit dem Inhalte einer andern Relation sicher auf Abhängigkeit führen; aber der Inhalt war grossentheils in der Ueberlieferung und Praxis des Rechts und Cultus gegeben. Deshalb ist der Schluss auf litterarische Abhängigkeit aus dem blossen Inhalt unsicher.

b) Wir müssen für die litterarische Abhängigkeit Regeln suchen. Diese können nur liegen

α) in der Aneignung der bestimmten Form, Sprache der älteren Relation durch die spätere;

β) darin, dass der spätere Erzähler etwas, das er aber nothwendig voraussetzt und weiter führt, selbst nicht berichtet;

γ) dass er Erläuterungen, Glossen zu den älteren Texten macht, besonders beweisend, wenn dieselben nicht passen oder

---

[1]) Diese Elohimsquelle erst geraume Zeit nach dem Exil anzusetzen, hat sich Vatke, so viel wir wissen, niemals verstanden, vielmehr an eine Zurechtstellung der neuesten Hexateuch-Kritik gedacht. A. d. H.

selbst Widersprüche und Schwierigkeiten machen. Das ist öfter bei dem Jehovisten der Fall, z. B.

Gen. V, 29 bei der Etymologie von Noah; „sprechend: der wird uns trösten wegen unseres Thuns und des Mühsals unserer Hände wegen (von Seiten) des Erdbodens, den Jhvh verflucht hat". cf. Gen. IX, 20, wo Noah Weinberge pflanzt.

Gen. XX, 17[b]. 18: Gott heilte Abimelech — „und sein Weib und seine Mägde, dass sie gebaren. Denn verschlossen hatte Jhvh jeglichen Mutterleib vom Hause Abimelechs wegen der Sara, des Weibes Abrahams."

Gen. XXVIII, 13—15. 16[b]. 19. 21[b], wo die ältere Erzählung von der Himmelsleiter unpassend durch Glossen erweitert ist.

4) Nun finden wir eine Reihe von kleinen Sätzen aus einer andern Relation im Zusammenhange der Erzählung eines andern Referenten.

Diese Stücke gehören allen drei Hauptreferenten an, bald dem einen, bald dem andern. Das Verhältniss ist aber bei näherer Ansicht verschieden.

Von der Elohimsquelle hat man solche Sätze erst in neuerer Zeit ausgeschieden.

Gen. XII, 4[b]. 5: Abr. war 75 Jahre alt, da er aus Haran zog, und Abr. nahm Sarai, sein Weib, und Lot etc.

Diese Nachricht kann nicht fehlen, da C. XI fin. vorbereitete und C. XVII voraussetzt. Die Chronologie nach Lebensjahren elohistisch, ebenso der Ausdruck Gen. XIII, 5. 6. Motiv der Trennung von Lot. Das Land konnte Beide nicht tragen, wie Gen. XXXVI, 7 als Motiv der Auswanderung Esau's. — Die Ausführung der Trennung Vs. 11. 12. 18, doch nicht in streng elohistischer Form.

Gen. XVI, 3. 4[a]. 15. 16. Geburt Israels vorausgesetzt C. XVII. Der Ausdruck ganz elohistisch mit Angabe der Lebensjahre Abraham's.

Gen. XIX, 29. Rettung Lot's beim Untergang Sodoms.

Gen. XXI, 1[b]—5. Geburt Isaak's.

Chronologie der Elohimsquelle oft unpassend, weil den älteren Erzählungen äusserlich hinzugefügt. Spätere Schöpfung. Jacob scheint als Greis nach Mesopotamien gegangen zu sein, da er nur 20 Jahre dort war und als Greis wiederkehrt, cf. Joseph. Mose hat bei der Ausführung 80 Jahre und hat kleine Kinder, die die Elohimsquelle auslässt.

Stellen der Propheten.

(Prophet. תּוֹרָה, תְּעוּדָה Jes. VIII, 16. 20 dasselbe.)

Amos IV, 11: מהפכה (vgl. Jes. XIII, 19) von Sodom und Gomorra (vgl. Gen. XIX, 29) ist nicht entlehnt.

V, 25—27: Habt ihr Schlacht- und Speisopfer mir dargebracht in der Wüste 40 Jahre, Haus Israels? Ihr trugt ja (וּנְשָׂאתֶם) die Hütte (סכות) eures Königs und das Gestell (כיון) eurer Bilder (צַלְמֵיכֶם), den Stern (כּוֹכַב) eures Gottes, den ihr euch gemacht. 27 Und so führe ich euch in Gefangenschaft über Damaskus hinaus, spricht Jhvh, Gott der Heerschaaren ist sein Name.

Verschiedene Auslegungen des Praet. וּנְשָׂאתֶם von der Vergangenheit oder Zukunft, letzteres Vs. 27 וְהִגְלֵיתִי von der Zukunft. Aber jedenfalls wird die Identität des alten und späteren Götzendienstes vorausgesetzt. Die Hütte für das Präteritum, da man kein Haus wegtragen kann. [Mehreres unleserlich. Etwa: Auch die Feinde trugen?]

Hosea XI, 1: Da Israel jung war, liebte ich es, und aus Aegypten rief ich meinen Sohn.

XI, 8: Soll ich dir thun wie Adama, dich machen wie Zeboim? cf. Deut. XXIX, 22 neben Sodom und Gomorra.

XII, 4: Im Mutterleibe fasste (Jacob) seinen Bruder bei der Ferse und durch seine Kraft kämpfte er (שָׂרָה) mit Gott. Er kämpfte mit dem Engel und siegte ob (וישר את מלאך ויכל); er weinte und flehete zu ihm; zu Bethel fand er ihn, und daselbst redete er mit uns (cf. Eloh. Gen. XXXV, aber ohne den Kampf).

XII, 13: Und es floh Jacob ins Land Mesopotamien, und Israel diente um ein Weib, und um ein Weib hütete er. 14 Und

durch einen Propheten führte Jhvh Israel aus Aegypten, und durch einen Propheten ward es gehütet.

VIII, 12. אכתב לו רבו תורתי, schreibe ich ihm von Myriaden meines Gesetzes (de Wette: schrieb ich ihm zu Zehntausend meine Gesetze); wie fremd sind sie geachtet! — Geht gar nicht auf den Pentateuch.

Jesaja IV, 5. Anspielung auf die Wolken- und Feuersäule.

XII, 2, wie Ex. XV, 2, scheint allerdings entlehnt. Aber der Gesang Ex. XV ist wenigstens so alt als Jesaja, da er als fertig aufgenommen; dagegen ist die Aechtheit von Jes. XII zweifelhaft (Ewald u. A.).

Allgemein XXIX, 13: Des Volkes Furcht vor Jhvh: gelernte Menschensatzung.

Micha VI, 4. 5: Denn ich führte dich herauf aus dem Lande Aegypten und aus dem Hause der Knechte (בֵּית עֲבָדִים) erlöste ich dich. Ich sandte vor dir her Mose, Aaron und Mirjam. Mein Volk, gedenke doch, was Balak, König von Moab, rathschlagte, und was ihm antwortete Bileam, Sohn Beor's (gedenke des Zuges) von Sittim nach Gilgal (מן השטים עד הגלגל), auf dass du erkennst Jhvh's Güte.

Setzt Bekanntschaft der Grundschrift[1]) voraus, da die Auffassung Bileam's eigenthümlich, ebenso die Wanderung von Sittim an, der Station, wie sie Num. XXV, 1. Jos. II, 1 vorkommt. Auch מִבֵּית עֲבָדִים ist zu beachten.

Jeremia kennt das Gesetz, das durch Mose dem Volke vorgelegt, cf. IX, 12. XXVI, 4.

Aber Jer. VII, 22. 23: Denn nicht redete ich mit euren Vätern und gebot ihnen nicht zur Zeit, da ich sie ausführte aus dem Lande Aegypten, in Betreff von Brandopfern und Schlachtopfern; sondern diess gebot ich ihnen und sprach: Gehorchet meiner Stimme, so will ich euer Gott sein, und ihr sollt mein Volk sein, und wandelt ganz in dem

[1]) Des 2. Elohisten, welchen W. Vatke weit über die Genesis hinaus, namentlich in Exodus genau nachzuweisen versucht hat.

Wege, welchen ich euch gebieten werde, auf dass es euch wohlgehe. — Aber sie gehorchten nicht etc.

Jeremia kennt ein schriftlich überliefertes Gesetz, welches bei den Priestern ist (XVIII, 18), die sich mit dem Gesetz befassen (תָּפַשׂ), kennen aber Jhvh nicht (II, 8). Jeremia kennt nur levitische Priester, wie das Deuteron. XXIII, 18. XXIII, 21. 22. — Er gebraucht Ausdrücke, wie: Das Land, das von Milch und Honig fliesst (XXXII, 21. 22); ferner von Aegypten בֵּית עֲבָדִים (XXXIV, 13). Einmal citirt er ein Gesetz über die Freilassung der hebräischen Knechte nach sechsjähriger Dienstzeit (XXXIV, 14 im Jahre 589), fast wörtlich wie Deuter. XV, 12, aber abweichend von Ex. XXI, 2. — Das ist das wichtigste Zeugniss für das Vorhandensein des Deuter. 589. Sonst finden sich viele übereinstimmende Elemente mit dem Deuter., z. B. כּוּר הַבַּרְזֶל XI, 4, cf. Deuter. IV, 20. 1 Reg. VIII, 51. Die Formel: wie zu dieser Zeit (geschehen) XLIV, 6. 22. 23. Vieles erklärt sich aus der Identität der Abfassungszeit. Auch kann da der Deuteronomiker Manches aus den Vorträgen des Jeremia aufgenommen haben. Es ist übereilt, den Jeremia für den Verfasser des Deuteron. und auch der Bücher der Regg. zu halten (Graf, Die geschichtl. Bücher des A. T.'s, Leipzig 1866).

Ezechiel XL—XLVIII kennt die Elohimsquelle und hat sie besonders vor Augen. Ezechiel führt Sünd- und Schuldopfer ein. Levitische Priester, bei denen das Gesetz (VII, 26). Leviten, die zu Thürstehern und niederen Diensten verwendet werden sollen, sind diejenigen, welche früher den Götzen dienten (XLIV, 10 ff. XLV, 5. XLVIII, 11 Söhne Zadok's). Vertheilung [?] des Landes C. XLV.

Historische Bücher.

Buch der Richter setzt C. I. II das Deuteronomium und Josua in der Bearbeitung des Deuteronomikers voraus. Die Anführungen über die Kanaaniter, die nicht vertrieben, sind meist Zusätze des Deuteronomikers im Buch Josua.

C. III — XVI setzt allerdings die älteren Relationen des

Pentateuchs voraus; die Sprache nähert sich öfter der jehovistischen C. VI. VII, aber mit Eigenthümlichkeiten. C. XI, 13—23 setzt die Erzählung Num. C. XXI voraus. Das Buch muss bald nach dem Jehovisten geschrieben sein.

Die Bücher Samuelis kennen wohl Mose, Aaron und die ältere Geschichte, aber nicht den Pentateuch als Gesetzbuch, da sie ganz unbefangen entgegengesetzte Elemente einführen. — Zweimal kommen Leviten vor, aber höchst wahrscheinlich als Glosse (de Wette, Beitr. 1) 1 Sam. VI, 15: und die Leviten (zu Beth-Schemes) hoben die Lade herab etc. 2 Sam. XV, 24: und siehe auch Zadok und alle Leviten mit ihm, tragend die Lade des Bundes Gottes etc. Uebrigens kennt der Verfasser die Tradition, dass der Stamm Levi zum Dienst für Jhvh gewählt sei, wohl kaum, da der 2. Elohist, die Grundschrift des Pentateuchs, nicht älter ist als die Bücher Samuelis.

Regg. Der Verfasser lebte im babylonischen Exil, war mit dem Gesetzbuche, besonders dem Deuteronomium bekannt, entlehnt daraus seine Reflexion fast ganz in deuteronomischen Ausdrücken. Er führt das Mos. Gesetz schon in David's Zeit ein (1 Reg. II, 3), Formeln des Deuteron. Die Elohimsquelle hat er bei Beschreibung des Salom. Tempels nicht benutzt (1 Reg. C. VI. VII). Noch weniger rührt dieses Stück vom Verfasser der Elohimsquelle her.

Ruth setzt in der Behandlung der Leviratsehe allerdings das Deuteron. voraus (IV, 7—10, cf. Deut. XXV, 5—10). Aber das B. Ruth ist ein nachexilisches Buch.

Die Bücher der Chronik, so wie Esra und Neh., alle drei von dem Chronisten bearbeitet saec. 3 vor Chr., kommen natürlich nicht in Betracht.

Zeitalter der Quellen.

Princip, nicht von Mose auszugehen, sondern von der Bekanntmachung des Gesetzes zurück.

Können wir die älteste und die jüngste Relation bestimmen, so sind die andern in bestimmte Grenzen eingeschlossen.

1) Der zweite Elohist oder die Grundschrift entstand nach Num. XXIV, 22—24 nach Salmanassar's Demüthigung durch die Tyrier und Chittäer 720 und erwähnt nicht der Assyrier Demüthigung unter Sanherib 714[1]), fällt also 720—714.

Alle andern Kriterien, die man aufgestellt hat für eine ältere Grundschrift, bedeuten nichts. — Land Morijja Gen. XXII, 1 unbestimmt. Dahin gehören: Gen. XXXVI, 31: Das sind die Könige, welche geherrscht im Lande Edom, ehe ein König (מלך) herrschte über die Söhne Israels. Soll Saul sein; unrichtig. [Uebrigens Gen. XXXVI, 1—XXXVII, 1 nach Vatke Elohimsquelle.]

Gen. XLIX, 10: Nicht weicht das Scepter von Juda, und der Herrscherstab zwischen seinen Füssen weg, עד כי יבוא שִׁלֹה, bis er nach Schilo kommt (cf. Jos. XVIII, 1. XXII, 12). Andre: Bis Ruhe kommt.

Unsichere Deutung, zumal da der zweite Elohist zuerst Gilgal und dann Sichem Jos. XXIV, 1 als heilige Stätten nennt. Uebrigens verlangt der Sinn, dass David's Siege, wodurch allein der Gehorsam der עַמִּים, Stämme, Juda zu Theil wurde, gemeint sein müssen. Auch Joseph's, d. i. Ephraim's künftige Königswürde ist geweissagt, cf. Gen. XLIX, 26: komme auf das Haupt Joseph's, den Scheitel des Geweihten unter seinen Brüdern (נזיר אחיו). Auch auf die syrisch-israelitischen Kriege saec. 10 und 9 hingewiesen Gen. XLIX, 23.

Er war kein Bürger Israels, wie man aus Joseph's Segen geschlossen.

Zu dem angegebenen Zeitalter des 2. Elohisten stimmt es, dass der Prophet Micha, der jüngere Zeitgenosse Jesaja's, ihn kannte. Auch lässt sich aus der übrigen Litteratur nichts Stichhaltiges dagegen vorbringen. — Die eherne Schlange Num. XXI, 8. 9, „welche Mose gemacht, und der man geräuchert," zertrümmerte Hiskia 2 Reg. XVIII, 4. Die Cultusreform vor 714 2 Reg. XVIII, 22.

---

[1]) Es ändert wenig, wenn dieses Ereigniss nach den Keilinschriften erst 701 angesetzt wird. A. d. H.

2) Der Deuteronomiker wird von den Kritikern allgemein in das Zeitalter Jeremia's gesetzt; es ist aber näher dahin zu bestimmen, dass er sein Werk erst vollendete 599—588. Denn er kennt

a) *die Wegführung* eines Theils des Volkes als Kriegsgefangener, die zu Sclaven verkauft wurden, auf Schiffen nach Aegypten Deut. XXVIII, 68 („werdet verkauft werden zu Knechten und zu *Mägden*"). Durch Necho II. wurde Josia's Sohn Sallum (Jes.) oder Joahas nach Aegypten geführt 610, cf. Jer. XXII, 11. 2 Reg. XXIII, 31—35. (Dass der Transport auf Schiffen geschah und den König nicht allein traf, sagen die andern Quellen nicht; es ist aber wahrscheinlich. Also keine Militärconvention mit Manasse.)

b) *Die Chaldäer als Feinde* werden geschildert Deut. XXVIII, 49: „Jhvh wird über dich bringen ein Volk aus der Ferne, vom Ende der Erde, so schnell, wie der Adler fliegt, ein Volk, dessen Sprache du nicht verstehst; ein Volk frechen Angesichts, das nicht den Greis achtet und nicht des Knaben sich erbarmt."

c) *Die Wegführung des Jojachin* 599 wird verkündet Deut. XXVIII, 36: J. wird dich und deinen König, den du über dich setzen wirst, zu einem Volke führen, welches du nicht kennst, noch deine Väter, und wirst daselbst andern Göttern dienen, Holz und Stein.

d) *Die theilweise Wegführung des Volkes* setzt auch der Segen Mose's voraus Deut. XXXIII, 7: Höre, Jhvh, die Stimme Juda's und bringe ihn zu seinem Volke.

e) Der Deuteronomiker kennt auch den Götzendienst der Exulanten IV, 28. XXVIII, 64, giebt aber Hoffnung dereinstiger Zurückführung unter der Bedingung der Bekehrung Deut. XXX, 3—5: Die Völker werden einst sagen: Zur Strafe für den Götzendienst verwarf J. das Volk in ein andres Land, כַּיּוֹם הַזֶּה XXIX, 27.

f) *Das Lied Mose's* führt die Chaldäer als *Nichtvolk* ein, wie Israel durch einen Nicht-Gott die Eifersucht Jhvh's gereizt, so Jhvh durch ein Nichtvolk Deut. XXXII, 21. Erwähnt

Schwert, Hunger, Seuchen als Strafen des Volkes XXXII, 24. 25, verkündet aber zugleich einen Tag der Rache Vs. 35. 36.

g) Die Schrecken und Drangsale der Belagerung Deut. XXVIII, 53 entscheiden für die bestimmte Zeit weniger, da Aehnliches öfter vorgekommen, daher auch Lev. XXVI, 29 unter den Flüchen.

h) Der Dienst von Sonne, Mond und Sternen (Himmelsheer) IV, 9. XVII, 3 seit Manasse 2 Regg. XX, 3. 5 (er baute dem Himmelsheere Altäre in den Vorhöfen des Tempels), daher auch bei Jerem. und Regg. Riehm, Gesetzgebung Mose's im Lande Moab, 1854.

3) Elohimsquelle hat wenig genaue Zeitbestimmungen, nur die allgemeinen, welche einen palästinensischen Schriftsteller verrathen, wie נֶגֶב vom Süden, יָם vom Westen etc. Der Verfasser kannte den Zug der Daniten nach Leschem Jos. XIX, 47, gebraucht den Namen Jerusalem XV, 8 (daneben aber der ältere Name Jebus). Er schrieb unter israelitischen Königen Gen. XXXVI, 31 im assyrischen (?) Zeitalter[1]) Gen. XXV, 18: (Die Ismaeliten) wohnten von Chavila bis Schur, das vor (östlich von) Aegypten liegt, nach 1 Sam. XV, 7 lag Chavila בֹּאֲךָ שׁוּר [wie Vatke auch in der Genesis שׁוּרָה für אַשּׁוּרָה zu lesen scheint]. Alles aber sehr unbestimmt. — Er ist jünger als der 2. Elohist; das entscheidet; hat aber ältere Elemente aus dem Buche der Kriege Jhvh's Num. XXI, 14 f., wie der Deuteronomiker das ältere Buch סֵפֶר הַיָּשָׁר Jos. X, 12—15.

---

1) Das Fragezeichen, wie es scheint, erst später hinzugesetzt, vielleicht mit Rücksicht auf die Forschungen J. Wellhausen's u. A., welche jedoch auf Vatke's Bestimmung der Elohimsquelle sonst noch keinen Einfluss ausgeübt zu haben scheinen. Seine ganze Ansicht hätte er ja grossentheils umstossen müssen, wenn er die Elohimsquelle als einen nachexilischen Priester-Codex anerkannt hätte, und was von seinen Meinungsäusserungen in seinen letzten Jahren mehrfach bekannt ist, stimmt dahin überein, dass er seine Grundansicht festgehalten, sogar öffentlich zu behaupten gedacht hat. A. d. H.

4) Der Jehovist lebt im assyrischen Zeitalter, kein Bürger des nördlichen Reiches. Er setzt den Tigris östlich von Assur Gen. II, 14 קדמת אשור. Andre Kriterien sind sehr unsicher. Er (ein gelehrter Forscher) war aber jünger, als die vorige Schrift, aber vor med. saec. 7, da er Chaldäer in Babylonien nicht kennt. Auch kein Knechtsdienst [?].

5) Der Ergänzer der Elohimsquelle Lev. XVII—XX. XXVI. Num. XXXIII, 52—56 hat wohl kurz vor Auffindung des Gesetzbuches 625 geschrieben. Denn seine Flüche machten tiefen Eindruck, und wie er verkündet, dass man Höhen und Sonnensäulen umstürzen und Leichen zur Verunreinigung darauf werfen werde Lev. XXVI, 30; so verfuhr Josia 2 Reg. XXIII, 14. 16. Auch enthalten die früheren Gesetze Vorschriften für die Zerstörung der Götzenbilder Ex. XXIII, 24 (2. Elohist). Ex. XXXIV, 12—17 (Jehovist). Lev. XXVI, 1. 30. Num. XXXIII, 52 (levit. Ergänzer), so dass das Deuter., welches später fällt, nicht heranzuziehen ist. Er setzt das Exil des Volkes (wahrscheinlich des Reiches Israel) voraus XXVI, 28—45 mit der Verheissung, dass sich Jhvh der Exulanten wieder annimmt.

Aufzeichnungen im Pentateuch.

1) Dekalog, von Gott selbst geschrieben, offenbar Einkleidung.

2) Grundschrift (2. Elohist) Buch der Kriege Jahve's Num. XXI, 14.

a) Ex. XVII, 14: Schreibe dieses zum Gedächtniss in das Buch und befiehl es Josua, dass ich das Andenken Amalek's vertilgen will unter dem Himmel.

b) Ex. XXIV, 4. 7: Da schrieb Mose alle Worte (Ex. XX—XXIII) auf; er nahm das Buch des Bundes und las es dem Volke vor.

c) Jos. XXIV, 26: Und Josua schrieb dieses (den Bundesschluss mit dem Volke in Sichem) in das Gesetzbuch Gottes etc.

3) Elohimsquelle. Num. XXXIII, 2: Und Mose schrieb

ihren Auszug (Stationen) nach ihren Ruhestätten, nach Befehl Jhvh's etc.

4) Jehovist. Ex. XXXIV, 27: Und Jhvh sprach zu Mose: Schreibe dir diese Worte, denn nach diesen Worten schliesse ich mit dir einen Bund und mit Israel.

5) Deuteronomiker. Deut. XVII, 18. XIX, 19—26. XXVIII, 58—61. XXXI, 9—11. 24. Das ganze Gesetz wird hier geschrieben und den Leviten übergeben, ehe das Deuteronomium noch fertig geschrieben ist; Einkleidung hier durchsichtig. XXXI, 24 wird das fertige Buch den Leviten übergeben.

Jos. VIII, 30—32. Josua baute auf dem Berge Ebal einen Altar und schrieb auf die Steine eine Abschrift des Gesetzes Mose's, welches er geschrieben vor den Augen der Söhne Israels, cf. Deut. XXVII, 3. 8: und schreibe auf die Steine alle Worte dieses Gesetzes (hier anticipirt als vollendet), wohl eingegraben.

(J. D. Michaelis meinte, wenn man die Steine auffände, würden viele Dunkelheiten im Text erklärt werden.)

Anfang (Dekalog) und Ende (Fiction des Deuteronomikers) sind als Einkleidung unleugbar; dann wird das Dazwischenliegende nach dieser Analogie ebenso zu erklären sein, so dass die mosaische schriftstellerische Abfassung blosse Einkleidung ist. — Wie sollte man auch z. B. zu Bileam's Orakeln gekommen sein, die kein Israelit gehört hatte?

Der Verf. des Deuteronomiums hat den Grund gelegt zur Trennung des Pentateuchs und des Buches Josua. Der 2. Elohist führt das Gesetzbuch Gottes bis Jos. XXIV. Die Elohimsquelle wohl ähnlich. Dagegen der Deuteronomiker lässt das Gesetzbuch Mose's fertig sein Deut. XXXI, 24, so dass es schon auf Stein geschrieben werden kann (Jos. VIII). Da ist die Trennung bereits gegeben. Abschluss der Redaction erst nach dem Exil, doch nicht näher bekannt.

2 Reg. XXII, 8: Der Hohepriester Hilkia spricht zu Saphan, dem Schreiber: das Gesetzbuch habe ich gefunden

im Hause Jhvh's. Saphan liest es, bringt es dem Könige und liest es ihm vor. Als der König die Worte des Gesetzbuchs hört, zerreisst er seine Kleider und sendet eine Deputation, unter der auch Hilkia, zu der Prophetin Hulda. Sie antwortet, dass Jhvh für den Abfall von Jhvh Unglück über diesen Ort und seine Bewohner bringen werde; alle Worte des Buches, welches der König gelesen. Weil aber das Herz des Königs erweicht ward, so soll er in Frieden sterben und nicht das Unglück erleben, das über diesen Ort kommen soll.

Der Verfasser der Bücher der Könige erzählt mit deuteronomischen Ausdrücken, wie gewöhnlich. Es ist aber ein falscher Schluss, dass das Deuteronomium das aufgefundene Buch gewesen sei. Daraus zogen George und Graf ihre Consequenzen.

Aber 1) war der Inhalt den Zeitgenossen (ob allen?) unbekannt gewesen. 2) Der Ausdruck: ich habe gefunden XXII, 8 ist sehr unbestimmt, da nicht gesagt ist, an welchem Ort des Tempels, und wie das Buch unbekannt bleiben konnte. 3) Es ist auch unklar, wie lange das Buch unbekannt gewesen; vielleicht nur eine Generation. 4) Aber es kann keine öffentliche Proclamation des Inhalts früher stattgefunden haben, das Werk musste früher nur Privatschrift sein. Micha kennt schon den Inhalt von dem älteren Buche; dann die Ueberarbeiter. Die Flüche Lev. XXVI sind wohl nicht lange vorher hinzugefügt. Man erwartete einen geeigneten Zeitpunkt für die Bekanntmachung. Josia bestieg den Thron 8 Jahre alt 2 Reg. XXII, 1 (643); im 18. Jahre seiner Regierung (625), da er also 26 Jahre alt war, wurde das Buch in die Oeffentlichkeit gebracht, da man in dem Könige ein passendes Werkzeug für die Durchführung des Inhalts erkannt hatte.

2 Reg. XI, 12 hielt der junge Joas (877—838) auch das Gesetz, d. h. den Dekalog in der Hand, אֶת הָעֵדוּת. Man gab ihm (setzte) das Diadem und das Gesetz, d. h. die Tafeln des Dekalogs.

1 Reg. VIII, 9: In der Lade waren die beiden steinernen Tafeln, die Mose am Horeb hineingelegt.

Relationen in ihrem Verhältniss zu einander.

1) Der 2. Elohist setzt nie seine Bekanntschaft mit den andern Relationen voraus. Nur scheinbar könnten dafür angeführt werden grössere Abschnitte, worin derselbe den Faden der Erzählung aufnimmt und fortsetzt, wie Gen. XX—XXII. XXVIII, 11 ff. Aber hier lässt sich mit Recht voraussetzen, dass Stücke desselben ausgelassen sind. Das zeigt das Verhältniss der beiden andern Relationen zu einander, wie C. XII—XIX. Aehnlich Ex. III, wo eine kleine Lücke vorangeht, da mit Ex. II, 15 „wohnte im Lande Midian" der Text des 2. Elohisten abbricht. Auch Ex. XIII, 17—22 geht eine kleine Lücke vorher, und der Durchzug durch das Schilfmeer Ex. XIV, 5—7. 19 enthält nur Fragmente von ihm, keine Nachträge durch ihn, sondern durch die andern Referenten, wahrscheinlich den Jehovisten. Ueberall ist der Text dieses 2. Elohisten, wo er unverändert auftritt, der ursprüngliche.

2) Die Elohimsquelle dagegen setzt Bekanntschaft mit dem 2. Elohisten voraus, aber keine mit dem Text des Jehovisten. In der Genesis könnte jenes Verhältniss zweifelhaft sein und ist von der Mehrzahl der Kritiker nicht zugegeben. Wenn man aber durch die andern Bücher belehrt ist, so urtheilt man über die kleinen Einschaltungen der Elohimsquelle in der Genesis anders, d. h. man erklärt sie theils als Auszüge aus der Schrift des ältern Referenten, theils als Zusätze, um den Text dem Geiste des priesterlichen Verfassers angemessen zu machen. Den Charakter einer Abbreviatur haben Stellen der Elohimsquelle, wie XII, 5. 9. XIII, 5. 6, vielleicht auch XII, 12. XVI, 3. 15. 16. XIX, 29. XXI, 1^b—5; den Charakter einer Umbildung der älteren Tradition Stellen, wie XXVI, 34. 35 (Esau's Weiber). XXVII, 46 (Motiv der Reise Jacob's nach Mesopotamien). XXVIII, 1—9. XXXI, 18 (Jacob verlässt Mesopotamien mit Reichthum). XXXIII, 18. XXXV, 9—15 (Namensänderung Jacob's). XLVII, 7—11. 27. 28 (Joseph stellt Pharao seinen Vater vor; hohes Alter desselben). XLVIII, 3—7 (Adoption von Ephraim und Manasse statt des blossen Segens,

der aber dasselbe bedeutet). XLIX, 29—33, L, 12. 13 (Auftrag Jacob's für sein Begräbniss in der Höhle Makphela und Ausführung des Auftrags). Jeder Unbefangene muss erkennen, dass diese Stellen blosse Zusätze zu einem bereits gegebenen Texte sind und keine grundschriftlichen Sätze.

Deutlicher tritt dieser Charakter in Exodus hervor. Schon in den Capp. I—XI bildet der 2. Elohist die Grundschrift, und der priesterliche Verfasser schaltet nur seine Elemente ein, wie I, 1—7. 13. 14. II, 23^b—25. VI, 2—30. VII, 1—13. Bei VII, 19—22 Verwandlung des Wassers in Blut, was der 2. Elohist VII, 14—18 ebenfalls erzählt, und der priesterliche Referent VII, 19—22 mit Modificationen wiederholt, sind Vs. 20. 21 Worte aus Vs. 17. 18 der andern Relation gebraucht, ein deutliches Zeichen, dass der Verfasser der Elohimsquelle die andre Relation vor sich hatte.

Uebergehen wir die andern Capitel, so finden wir XVI, 34 bereits eine Anticipation des Dekalogs, da ein Gefäss mit Manna לפני העדות aufbewahrt werden soll.

Unbestritten aber setzt der Verfasser von C. XXV—XXXI die vorangegangene Offenbarung C. XIX—XXIV voraus und unterbricht den natürlichen Zusammenhang von C. XIX—XXIV. XXXII—XXXIV durch seine grosse Einschaltung. Dass kein Redactor diess so gestellt habe, zeigen einzelne Sätze der Elohimsquelle XXIV, 16—18^a. XXXII, 15^b. 16: die לֻחֹת הָעֵדֻת mit Gottes Finger geschrieben. Ebenso XXXIV, 29—35, wo dieselben Tafeln mit demselben Namen vorkommen und Mose's glänzendes Angesicht.

Auch die historischen Berichte in Numeri setzt die Elohimsquelle voraus: C. XIII. XIV die Geschichte der Kundschafter, durch die Elohimsquelle aber verbunden mit einem zweiten Berichte. Dann die wichtigen historischen Nachrichten C. XXI. Den Ueberfall des Königs von Arad XXI, 1 nimmt der Verfasser der Elohimsquelle selbst in sein Stationenverzeichniss auf XXXIII, 40, was freilich auch Glosse sein kann.

Auch im Buche Josua setzt die Elohimsquelle die historischen Erzählungen des 2. Elohisten voraus und fügt theils

kleine Notizen bei, theils einige Umstellungen, hat aber die dort fehlende Vertheilung des Landes zum Hauptzweck des Berichts.

Kennt nun die Elohimsquelle die Schrift des 2. Elohisten, so fragt sich, wie viel er [der Verfasser] daraus aufnahm; denn das Ganze hat er nicht aufgenommen, weil wir es sonst noch hätten. Er konnte aber möglicherweise Einiges aufnehmen, was erst der Jehovist hinauswarf. Doch ist diese Annahme nicht wahrscheinlich, da der Geist des 2. Elohisten und Jehovisten verwandt sind.

Hier gilt der Kanon: Alle Elemente, die durch den eigenen Zusammenhang des 2. Elohisten oder Zurückweisungen auf Früheres nothwendig sind und jetzt fehlen, hat die Elohimsquelle absichtlich ausgelassen. Aber wir dürfen nicht umgekehrt sagen: Alles, was jetzt noch vom 2. Elohisten dasteht, hat der Verfasser der Elohimsquelle stehen lassen; denn manches hat der Jehovist höchst wahrscheinlich wieder aufgenommen. Die Entscheidung ist sehr schwierig, z. B. bei Gen. XX. Ex. III und einigen andern Stücken.

3) Der Jehovist hat beide älteren Relationen gekannt und mit grosser Gewissenhaftigkeit den Text der Elohimsquelle geschont, obgleich er andrer Ansicht war.

Dass der Jehovist den 2. Elohisten kannte, geht hervor aus den zahlreichen Einschaltungen in dessen Text, cf. Gen. XX, 17 fin. 18. XXII, 14—18. 22—24. XXVIII, 13—15. 16^{b}. 19. 21^{b}. XXX, 14—16. 24^{b}. 25—43. XXXI, 3. 46. 48^{b}. 49. 51—53. XXXVII, 25—27. 28^{a}. XLIII, 3—10. XLIV, 28. XLVII, 23—26. 29—31. L, 4—11. Oder er giebt in eigener Weise die verwandten Sagen des 2. Elohisten, wie C. XII. XIII. XVI. XXVII, 1—45. XXIX. XXXII, 4—33. Denn den Gotteskampf setzt der 2. Elohist in dem Stamme Israel voraus XXXIII, 17. 20. XXXIV. Oder der Jehovist giebt abweichende Berichte, wie C. XXXIX in der Geschichte Joseph's. Auch Ex. XX. XXIII hat der Jehovist glossirt, also gekannt. Ebenso Num. XXI, wo er Zusätze aus dem Buche der Kriege Jhvh's hinzufügt.

Dass der Jehovist auch die Elohimsquelle gekannt habe,

zeigen nicht bloss seine Einschaltungen in der Genesis, sein Anknüpfen an die erste Schöpfungsgeschichte in Gen. II, 4ᵇ. 4 [wohl 5], cf. V, 28. 29, dann in der Fluthsage; die Aufnahme der Notizen der Elohimsquelle in C. XII. XIII. XVI. XIX; die Beobachtung des Zusammenhangs in der Geschichte Abraham's, cf. C. XVII. XVIII Verheissung Isaak's (die Aenderung der Namen Abraham und Sarah konnte allerdings ein späterer Redactor gemacht haben); ferner das Aufnehmen der Sage von Makphela. In Exod. C. III—V die Ausgleichung der abweichenden Sagen des 2. Elohisten und der Elohimsquelle in Beziehung auf Mose's oder Aaron's Thätigkeit; die Bearbeitung von C. XIV dem Durchzuge durchs rothe Meer; die Bearbeitung der Erzählung von den Kundschaftern [Num.] C. XIII. XIV.

Wenn man die Relationen erst durch spätere Redactoren zusammenstellen lässt, so setzt man voraus, dass alle Referenten vollständige Bücher geschrieben haben, die ein Späterer compilirte. Das ist aber sehr unwahrscheinlich, um so mehr, wenn sich zeigen lässt, dass die 3 ältesten Relationen der Zeit nach nur ungefähr 50 Jahre auseinanderfallen.

4) Dass das Deuteronomium die 3 andern Relationen, auch die grosse Einschaltung Lev. XVII—XXVI gekannt habe, ist jetzt von allen unbefangenen Kritikern anerkannt, cf. Riehm, Studien und Kritiken 1868, 2. Heft.

Historische Kritik.

Der 2. Elohist und der Jehovist erscheinen [als] Propheten, der Elohist Priester, ebenso der Verfasser [von] Lev. XVII—XXVI.

Zwei Grundanschauungen. Die älteste (mit freiem Cultus, Altar allenthalben, 3 Festen) reicht bis in's Deuteron., Josua. Die der Elohimsquelle ist nicht historisch, sondern umgestaltend, kam aber vollständig nie zur Ausführung. Da die Elohimsquelle zwischen der ältern und der spätesten Geschichte liegt, so kann sie keine Zustände und Sitten schildern, sondern Neues anbahnen wollen.

1) Bevorzugung der Priester im Tempel in Jerusalem geschickt auf Mose zurückgeführt. Daher ursprüng-

lich wenige Priester, aber viele levitische Knechte, weil Levi Stamm.

2) Da die Leviten thatsächlich zerstreut waren, so wird es systematisch. Die Gesetze waren zum Theil nicht auszuführen, wie מקדש; Levitenstädte überhaupt, Sabbat- und Jubeljahr und die reichen Einkünfte der Leviten und Priester: Kahat, Gerschom, Merari.

3) Die prächtige Stiftshütte nach dem Vorbilde des Tempels. Pesach wohl später erst in dieser Bedeutung, cf. die Priesterweihe. Allgemeines Priesterthum nach priesterlicher Auffassung.

4) Später bildet Ezechiel den Uebergang. Unmöglichkeit mancher Cultusbestimmungen. Stiftshütte dunkel am Tage, Brandopferaltar aus Holz etc.

Anhang.

Stämme.

Der Name עברים ist von einem nicht hebräischen Volke gegeben, wahrscheinlich Kananitern, dann wohl Transjordanenser in einer Zeit, wo das Volk dort sass. Welchen Namen hatte es vorher? Jacob ist Spottname; Jisrael oppositionell gebildet; oder älter?

Ruben. Der Name entweder: Verbindung des Zertheilten, nämlich ראב = رأب, Freitag. Dann ist es Infinitiv, wie גְּבוּל, זְבוּל, mit angehängtem ־ֵן, wie bei יַרְדֵן. Oder ראב kann sein = רוּב, wie ראם und רום neben einander vorkommen. Dann heisst es: das Streiten, concreto die Streitbaren, wie in יְרֻבַּעַל. Das א pflegt in solchen Fällen nicht zu quiesciren, cf. Gesen. Lehrgeb. Benary erklärt: die Zanksüchtigen, auch von רִיב. — Der Name muss alt sein, spätestens entstanden zur Zeit Josua's, da er später nicht mehr passt.

Simeon heisst: der Ruhmvolle, Berühmte, cf. שִׁמְעִי. Wenn der Begriff ‚Erhörung' darin liegen sollte, so müsste es mit dem Gottesnamen componirt sein, wie יִשְׁמָעֵאל.

Levi heisst Vereinigung, associatio, wie schon Gesenius richtig erklärt.

Juda könnte allenfalls ‚Preiswürdiger' heissen, Nom. verb. Hoph. von ידה. Aber dagegen 1) die nicht contrahirte Form im Stamme, 2) der Mangel eines fut. Hophal in andern Namen. 3) Der Name findet sich auch sonst und lässt sich einfacher erklären. Er findet sich a) als Familienname, cf. אחהוד und אחיהוד bei andern Stämmen, b) als Name eines Ortes in Dan, c) als Stammname von Juda יהד = יחד = אהד = אחד, cf. אהוד, אחיהוד. Danach heisst יהוד nach Analogie von זבול Vereinigung. Das [zweite] ה ist paragogisch, gehört nicht zum Stamme, daher im Patron. יהודי.

Dan heisst Richter und muss sich beziehen auf eine alte Stellung in Beziehung auf den Stamm.

Jissachar, der Söldner, Lohnarbeiter, ein Beiname, wohl erst in Kanaan entstanden.

Naphthali, der Streitbare, vielleicht erst in der Richterperiode entstanden.

Asher, der Glückliche, in Beziehung auf das fruchtbare Gebiet.

Sebulon, Gebiet, wahrscheinlich in Beziehung auf feste Wohnsitze, also entstanden in Kanaan.

Gad, zu lesen גד von גוד, = גדד, Schaar.

Joseph von אסף, versammeln, = Schaar. Vielleicht in Beziehung auf Vereinigung mehrerer früher getrennter Familien und kleineren Stämme.

Benjamin, der Glückliche. Man könnte auch in Beziehung auf das Gebiet sagen: der zur Rechten [südlich] Joseph's liegende, dann entstanden nach der geographischen Lage.

Manasse, man kann da [erklären]: 1) der Ausgebreitete, Rad. נשה, nach dem Arab., cf. Meier, Wurzb. Diese Beziehung passt auf die Wohnsitze diesseit und jenseit des Jordan. Der Name als Stammname ist entstanden seit der Theilung Joseph's; da nun Ephraim Ländername ist, so kann es auch der parallele Manasse sein. Oder 2) der aufgiebt, vergisst sc.

Ein jüngerer Bruder Ephraim, den dieser aus dem Verbande des Stammes entlässt. 3) Oder sollte נשא Wurzel sein? der Verschuldete? *cf. מָכִיר, der Verkaufte. Weshalb ist Manasse der Erstgeborene? Entweder 1) weil Gilead früher erobert war, oder 2) weil Ephraim eine Aussonderung war; dann hätte eigentlich Manasse auch Joseph heissen sollen, nicht Ephraim, aber letzteres so genannt als mächtiger und zahlreicher. Auch kann 3) Manasse früher bedeutender gewesen sein, wie in Machir, Jair, Jephtha angedeutet wird.

Kenas. Caleb.

Kenas kommt in 3 Genealogien vor 1) als Kananiter, 2) Edomiter, 3) als Theil von Juda. Es scheint aber derselbe Stamm, nur in verschiedener Beziehung. Kenas ist bloss mythisch-genealogische Bildung. קְנִזִּי ist das Ursprüngliche, cf. קִנְצֵי Hiob XVII, 1. — Interessant, dass nur Theile einwanderten nach Kanaan. Oder waren sie schon da? Vielleicht zum Theil, aber Caleb muss erst später gekommen sein. Dann hat aber ein Theil dieser Stämme mit in Aegypten gewohnt. So erklärt sich die grosse Volksmenge Israels. Caleb ist mythische Bildung für כְּלִבִּי = כְּלוּבַי, von כלב, flechten = קנץ, Schlingen legen. Beides bezeichnet ein Jägervolk (oder sollte es den Hinterlistigen bedeuten, wie יעקב?). Was bedeutet יְפֻנֶּה? der gebahnte Weg? Sollte darin liegen, dass die Calebiten den Juden Bahn brachen in der Eroberung des Gebirgslandes? Jephunneh heisst ein Kenisiter Jos. XIV, 6. 14. Dagegen XV, 17 ein Kenas als Bruder Caleb's, oder Edomiter, Sohn des Eliphas [Gen. XXXVI, 11. 15. 42. 1 Chron. I, 36. 53].

Die Keniter wohnten nicht bloss in Juda, sondern, wie Jael zeigt, auch nördlicher und zum Theil unter den Amalekitern 1 Sam. XV, 6; doch möglicherweise in Juda. Sie waren ein kananitischer Stamm, der aber nicht in Aegypten lebte, aber im Zusammenhang mit den Hebräern stand. Hobab kannte den Weg. Merkwürdig, dass Mose mit diesem Stamme verschwägert

war. Er musste daher gerechnet [?] sein als Bundesgenosse und Freund der Hebräer. Eigenthümlich, dass Heber [חֶבֶר] in H[azor?] f [mit?] Jabin in Frieden lebt [Richt. IV, 17]. Ganz wie er [?] nur .... in Palästina [als?] eigentlichen Stamm aufstellt [?].

Jerachmiel ist dunklen Ursprungs, ob hebräisch, ob nicht, da es von Juda unterschieden wird. Dann eine doppelte Möglichkeit; entweder 1) ein mit eingewanderter Stamm, wie Kenas oder Keni, oder 2) der amalgamirte [?], aber doch für sich concentrirte Rest der alten Amoriter oder Hethiter.

Die vier Stämme, welche in Hebron[1]) ihren Mittelpunkt hatten, waren also: Juda, Kenas, Keni und Jerachmiel, cf. 1 Sam. XXVII, 10: der Süden von Juda, der Jerachmaeliter und Keniter. XXX, 14: Süden des Chreti, Juda, Caleb.

Schwieriger zu erklären ist die Sage und Genealogie Gen. XXXVIII. Wie ist sie entstanden? Dabei ist festzuhalten 1) die Verbindung mit Kananitern ist vorausgesetzt, 2) das ansässige Leben. Daher ist die Patriarchenzeit ausgeschlossen. 3) Es erloschen zwei Familien oder kleine Stämme, Ger und Onan.

---

1) חֶבְרוֹן, Verbindung, früher genannt קִרְיַת אַרְבַּע (*Τετρά-πολις*), vgl. Gen. XXIII, 2. XXXV, 27. Jos. XIV, 15. XV, 13. 54. XX, 7. XXI, 11. Richt. I, 10. Neh. XI, 25. Wesentlich dieselbe Ansicht hat übrigens H. Preiss (Hebron, Sitz eines israelitischen Südbundes, in dieser Zeitschrift 1882. III, S. 353—357) ausgeführt. Herr Dr. Preiss, welcher noch 1879 mit W. Vatke über die Pentateuch-Frage gesprochen hat, bestätigt brieflich, dass der Verewigte die Elohimsquelle etwa gegen Ende des 8. Jahrhunderts angesetzt und nur nachexilische Glossen angenommen hat. Preiss hat auch Vatke's Billigung erhalten für seine Ansicht, dass Jerachmiel bedeute: „die Gott zum Trost haben", und sich beziehe auf einen Rest des im übrigen zerstreuten Stammes Levi.

A. d. H.

V.

Die „Lehre der zwölf Apostel".

Von

A. Hilgenfeld.

Die *Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων*, welche der gelehrte Metropolit von Nikomedien, Philotheos Bryennios, zu Ende 1883 aus derselben Handschrift von Jerusalem, welcher wir namentlich die vollständigeren Clemens-Briefe verdanken, herausgegeben hat, war mir am 13. Januar 1884 durch die Güte des editor princeps zugekommen, als ich bereits die zweite Ausgabe des Novum Testamentum extra canonem receptum, fasc. IV, zum Drucke fertig machte. Meine Freude war um so grösser, da ich nun die schon seit Jahren vorbereitete neue Ausgabe so wesentlich bereichern konnte! Die seit mehr als 800 Jahren verschollene „Apostel-Lehre" konnte in meiner Bearbeitung zum 17. April 1884 der drei Jahrhunderte ehrenvollen Bestehens feiernden Universität Edinburg zugesandt werden. Inzwischen war durch alle möglichen Zeitungen, selbst die Jenaische, die Ankündigung gegangen, dass Adolf Harnack den kostbaren Fund in eigener Ausgabe und Bearbeitung verwerthen werde. Am 13. Juni 1884 erhielt ich auch wirklich durch die Güte des Giessener Theologen zugesandt: „Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur von Oscar von Gebhardt und Adolf Harnack. II. Band, Heft I. Lehre der zwölf Apostel nebst Untersuchungen zur ältesten Geschichte der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts von Adolf Harnack. I. Hälfte", enthaltend eine Ausgabe der *Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων* (S. 1—71) und Prolegomena S. 1—100. Auf dem Umschlage war gedruckt: „Die 2. Hälfte erscheint Ende Juni d. J. ebenfalls zum Preise von M. 5." Aber erst am 9. August erhielt

ich auf demselben Wege die II. Hälfte, nebst Anhang: „Ein übersehenes Fragment der Διδαχή in alter lateinischer Uebersetzung, mitgetheilt von Oscar v. Gebhardt" (S. 101—294). Da ward wenigstens nachträglich (S. 287 f.) von meiner um die Mitte des April 1884 erschienenen Ausgabe einige Kenntniss genommen. Sonst musste die erste Ausgabe (von 1866) zu allerlei Bemerkungen herhalten. Und die freigebige Freimüthigkeit, mit welcher Hr. D. Harnack mir diese Schrift zugesandt hat, giebt mir die erfreuliche Bürgschaft, dass er auch meine aufrichtigen Ausführungen anzuhören geneigt sein wird.

In der ersten Ausgabe hatte ich als diejenige heilige Schrift (γραφή), welche Clemens v. Alex. Strom. I, 20, 100 p. 377 anführt, mit Lagarde (Reliqq. iur. eccl. ant., 1856, p. 76, 7. 8) anerkannt das Büchlein: Διαταγαὶ αἱ διὰ Κλήμεντος καὶ κανόνες ἐκκλησιαστικοὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων. Eben dieses Büchlein, welches mit den „Zwei Wegen" (Barnab. epi. c. 18—20) eine Entscheidung des das erste und das letzte Wort führenden Petrus verbindet, hatte ich bezeichnet als diejenige „kirchliche Schrift", welche Rufinus von Aquileja (Expositio in symb. apost. c. 38) bei dem Neuen Testamente neben dem Hirten des Hermas als den „libellus, qui appellatur Duae viae vel Iudicium Petri" für die von Athanasius erwähnte Διδαχὴν καλουμένην τῶν ἀποστόλων gesetzt, welche Hieronymus (de vir. illustr. c. 1) genannt hat: Petri iudicium[1]). Dass ich diese Schrift, wie sie uns vorliegt, schon dem Clemens v. Alex. habe vorliegen lassen, kann Harnack (S. 203) selbst nicht behaupten. Auch kann er es nicht verschweigen, dass ich ihre Verwandtschaft mit der athanasianischen Διδαχὴ τῶν ἀποστόλων behauptet habe. Selbstverständlich hatte ich die

---

[1]) Dass die Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων, in welcher Petrus weder redet noch genannt wird, auch zu der Benennung: Iudicium secundum Petrum (oder Petri) hätte kommen können, als „Ausspruch, Willenserklärung" des Petrus, ist eine durchaus unwahrscheinliche Behauptung Harnack's (S. 23 f.), von ihm selbst nicht für sicher erklärt. So könnte am Ende auch der Brief an die Hebräer Πέτρου κρίμα benannt worden sein.

Duae viae oder das Iudicium Petri nur so lange, als die verwandte „Apostel-Lehre“ noch nicht bekannt war, für die von dem alexandrinischen Clemens benutzte *γραφή* erklärt. Als mir die *Διδαχὴ τῶν ιβ΄ ἀποστόλων*, welche bereits jene von dem alexandrinischen Clemens angeführte Stelle enthält, bekannt ward, habe ich sofort in einer Anzeige der editio princeps (Literar. Centralblatt 1884, nr. 12, vom 15. März) erklärt: „Dass die genannte Schrift [Duae viae oder Iudicium Petri] nicht in ihrer Urgestalt auf uns gekommen ist, hat Schreiber dieses ausdrücklich bemerkt, so dass er nur für die Urschrift der „Zwei Wege“ deren Grundschrift zu setzen braucht.“ Und in der weiteren Anzeige von Krawutzky's Abhandlung: „über das altkirchliche Unterrichtsbuch: die zwei Wege oder die Entscheidung des Petrus“ (Theolog. Quartalschrift, 1882, III, S. 359—445) und Bryennios' Ausgabe der *Διδαχὴ τῶν ιβ΄ ἀποστόλων* (in dieser Zeitschrift 1884. III, S. 366—371) habe ich bemerkt: „die Möglichkeit, dass wir das fragliche Unterrichtsbuch überhaupt nicht mehr besitzen, sondern nur noch zwei Ueberarbeitungen desselben, eine kürzere und unvollständige in der ersten Hälfte der Kirchenordnung [Duae viae oder Iudicium Petri] und eine längere im ersten Theile des 7. Buches der apost. Constit.“ (Krawutzky S. 369), hat mir also schon 1866 gar nicht fern gelegen.“ Harnack, welcher bereits in seiner Anzeige der Constantinopler Ausgabe (Theol. Lit.-Ztg. 1884, nr. 3) ganz auf Krawutzky's Seite gegen mich getreten war, erwähnt nun in der gegenwärtigen Schrift (S. 12) meine beiden Anzeigen, kehrt sich aber durchaus nicht an deren Erklärungen, thut, als hätte ich mich 1866 verschworen, die von Rufinus und Hieronymus erwähnte Schrift selbst, mit Ausschluss jeder künftigen Entdeckung, für die von dem alexandrinischen Clemens benutzte *γραφή* zu halten, und lässt es sich nun einmal nicht nehmen, mich anstatt wesentlich bestätigt zu finden, vielmehr besiegt zu Krawutzky's Füssen liegen zu lassen, ja mir einen „verhängnissvollen“ Irrthum zuzuschreiben (S. 207). Wie verhängnissvoll jene Ansicht über die „Zwei Wege“ für mich geworden

ist, kann jeder aus der Vergleichung meiner zweiten Ausgabe, welche übrigens inzwischen von Harnack (Theol. Lit.-Ztg. 1884, nr. 14) freundlich angezeigt worden ist, mit der ersten erkennen. Das schwere Verhängniss ist kein andres, als dass mir 1866 die Grundschrift der „Zwei Wege“ noch nicht bekannt war, so dass ich bei deren Urschrift stehen blieb! Sehr schmeichelhaft muss es mir freilich sein, dass der gelehrte und scharfsinnige Harnack selbst einen kleinen Triumph über mich sichtlich hoch anschlägt und um jeden Preis zu behaupten sucht. Meinerseits weiss ich mich von der Lust, über ihn zu triumphiren, frei und gehe lernbegierig an seine mühsame und sorgfältige Arbeit.

Mir erschien die *Διδαχὴ τῶν ιβ' ἀποστόλων* als keine einheitliche, sondern mehrfach, namentlich montanistisch überarbeitete Schrift, als ein Erzeugniss Kleinasiens, von welchem es im Abendlande noch eine andre Bearbeitung gab, vielleicht noch andere Bearbeitungen gegeben hat. Harnack verficht dagegen die Einheitlichkeit und Einzigkeit dieser Schrift, welche er noch vor der montanistischen Bewegung, wahrscheinlich in Aegypten um 120 – 165, abgefasst sein lässt.

Die vermeintliche Einzigkeit der „Lehre der 12 Apostel“ kommt jedoch von vornherein in's Gedränge durch Pseudo-Cyprianus de aleatoribus c. 4: et in doctrinis apostolorum: Si quis frater delinquit in ecclesia et non paret legi, hic non colligatur, donec poenitentiam agat, et non recipiatur, ne inquinetur oratio vestra. Diese Stelle steht nicht in der griechischen Apostel-Lehre. Harnack (S. 20 f.) kann nur mehr oder weniger ferne Stellen herbeiziehen: IV, 10 (14): *ἐν ἐκκλησίᾳ ἐξομολογήσῃ τὰ παραπτώματά σου.* XIV, 2: *πᾶς δὲ* (ὁ) *ἔχων ἀμφιβολίαν μετὰ τοῦ ἑταίρου αὐτοῦ μὴ συνελθέτω ὑμῖν, ἕως οὗ διαλλαγῶσιν, ἵνα μὴ κοινωθῇ ἡ θυσία ὑμῶν.* XV, 2 (3): *καὶ παντὶ ἀστοχοῦντι κατὰ τοῦ ἑτέρου* (wohl *ἑταίρου*) *μηδεὶς λαλείτω μηδὲ παρ' ὑμῶν ἀκουέσθω* (was Harnack schliesslich S. 288 für *ἀκουέτω* von mir annimmt), *ἕως οὗ μετανοήσῃ.* Da steht Harnack vor einem Räthsel und fragt: „Hat Pseudocyprian aus dem Gedächtniss citirt? gab

es eine lateinische Bearbeitung der *Διδαχή*? ist die Schrift de aleatoribus eine Uebersetzung aus dem Griechischen? sind die beiden Stellen doch vielleicht als von einander unabhängig anzusehen — welche Schrift ist dann aber unter dem Titel „doctrinae apostolorum“ gemeint? Wir besitzen kein Material, um diese Fragen zu beantworten, und müssen daher leider dies merkwürdige Trümmerstück, welches die an sich räthselhafte Schrift „de aleatoribus“ bietet, bei Seite legen.“ Ganz so bequem hat es sich Theodor Zahn[1]) denn doch nicht gemacht, vielmehr noch eine Stelle der *Διδαχή* X, 4 (6) herbeigezogen: *εἴ τις ἅγιός ἐστιν, ἐρχέσθω· εἴ τις οὐκ ἔστι, μετανοείτω*, aber eine erweiternde Bearbeitung der Doctrina für wahrscheinlich erklärt. Gab es aber, wie ich gleich anfangs behauptet habe, und wie es O. v. Gebhardt schliesslich (S. 275—286) vollkommen bestätigt, noch eine andere Bearbeitung der Apostel-Lehre, so sind wir nicht mehr sicher, deren ursprünglichste Gestalt zu besitzen.

Harnack (S. 37 f.) erklärt die uns wiedergeschenkte Apostel-Lehre freilich für eine durchaus einheitliche, ja vortrefflich angelegte Schrift. „Die Gliederung des Stoffes ist eine so logische und strenge, dass von ihr aus das beste Argument für die Integrität des uns überlieferten Textes in allen seinen Theilen und bis in's Detail hinein gewonnen werden kann. Ferner hat der Verfasser in solcher Selbständigkeit den Stoff, der ihm gegeben war, zur Darstellung gebracht, dass er mit seinen Anordnungen den Kreis der Pflichten und Tugenden, wie derselbe in der alten Kirche gültig war, allem Anscheine nach wirklich ausgemessen hat. — Die Schrift zeichnet sich durch strenge Disposition, knappe Ausführung und Reichhaltigkeit vor allen urchristlichen Schriften aus und entspricht vollständig dem Zwecke, für welchen sie geschrieben ist, nämlich in der Form eines kurzen Leitfadens die sittlichen Gebote des

[1]) Forschungen zur Geschichte des neutestamentl. Kanons und der altkirchlichen Literatur, Th. III. Supplementum Clementinum, 1884, S. 284 f.

Evangeliums, sowohl im Verkehre mit den Menschen überhaupt, als im Verkehre mit den Brüdern, die entscheidenden kirchlichen Handlungen mit den zugehörigen, das Bekenntniss der Gemeinde enthaltenden Gebeten und die wichtigsten Regeln für das Gemeindeleben zusammenzufassen. Hier gestehe ich gern, von Harnack gelernt zu haben, nicht als könnte ich mir seine Auffassung, wie sie ist, aneignen, aber so; dass ich durch seine Anregung das schriftlich oder mündlich Ueberkommene von der Bearbeitung des Verfassers jetzt genauer zu unterscheiden vermag.

Die vorliegende Schrift hat eine doppelte Ueberschrift: 1) *Διδαχὴ τῶν ιβ' ἀποστόλων*, 2) *Διδαχὴ κυρίου διὰ τῶν ιβ' ἀποστόλων τοῖς ἔθνεσιν.* Die wesentliche Uebereinstimmung der alten Zeugen bestärkt mich in der Annahme, dass die erstere Ueberschrift die ursprüngliche ist. Harnack (S. 24 f.) erklärt dagegen die zweite, sonst ganz unbezeugte Ueberschrift für die ursprüngliche, ja lässt sie dem ganzen Büchlein gelten, indem er die *ἔθνη* nicht als ungetaufte, sondern als schon getaufte Heiden fasst. Allein VII, 1 lesen wir: *ταῦτα πάντα προειπόντες βαπτίσατε κτλ.* Diese Worte sind wohl an getaufte Christen gerichtet, setzen aber voraus, dass c. I — VI noch ungetauften (Heiden) gilt. Da müssten wir doch „die Lehre des Herrn durch die 12 Apostel für die Heiden“, wenn so die ganze Schrift überschrieben sein sollte, in C. I—VI auf ungetaufte, in C. VII—XI auf getaufte Heiden beziehen, also die Einheitlichkeit der Schrift auf Kosten der einheitlichen Bedeutung des Ausdrucks in ihrer Ueberschrift aufrecht erhalten. Bryennios und Zahn (S. 286 f.) haben daher die zweite Ueberschrift nur auf den ersten Theil (C. I—VI) bezogen, welcher den Taufcandidaten vor der Taufe mitgetheilt werden soll. Harnack (S. 29) entgegnet: „Wäre dem so, so wäre es um die Integrität der *Διδαχή*, wie sie handschriftlich vorliegt, geschehen.“ Aber sollen wir die Einheitlichkeit der Schrift um jeden Preis, gar durch den beispiellosen Doppelsinn eines und desselben Ausdrucks in ihrer Ueberschrift aufrecht erhalten?

Harnack kehrt sich an den wesentlichen Unterschied von Lehren für ungetaufte und für getaufte Heiden so wenig, dass er als den ersten Theil der Schrift C. I—X zusammenfasst: „Die Gebote der christlichen Sittlichkeit und die entscheidenden kirchlichen Handlungen, welche den christlichen Charakter der Gemeinden constituiren. A) Die Gebote der christlichen Sittlichkeit oder die beiden Wege des Lebens und des Todes C. I—V." Der Weg des Lebens 1, 2—IV soll a) die Gottes- und Nächstenliebe als die Summa der christlichen Sittlichkeit aufstellen I, 2, b) die Ausführung dieser Summa geben I, 3—IV. Die Ausführung bringe α) das erste Mandatum, welches sich aus der Gottesliebe ergiebt, 1. positiv: Feindesliebe (I, 3), 2. negativ: Weltentsagung in dem Verzicht auf das Recht und in der Uebung vollkommener Frömmigkeit I, 4—6. β) Das zweite Mandatum, welches sich aus der Nächstenliebe ergiebt II—IV. א. Die Gebote, wie sie im Verkehr mit allen Menschen gültig sind II—III. 1) Die Verbote aller groben Sünden und die Hauptregel im Verkehr mit den Menschen II. 2) Die Verbote aller feinen Sünden und die feineren Sittenregeln im Verkehr mit den Menschen III. ב. Die besonderen Gebote für das sittliche Verhalten des Christen innerhalb der Gemeinschaft der Brüder IV. 2) Der Weg des Todes V. 3) Beschluss: Schlussermahnung und Hinweis auf die christliche Vollkommenheit und die Concessionen VI." „Die schöne Disposition" (S. 49) erregt doch zu Anfang und zu Ende grosse Bedenken. Zu Anfang befremdet die Auffassung von I, 3—6 als Ausführung des Gebots der Gottesliebe. Wenn man die Gebote der Feindesliebe und der Weltentsagung als Ausführung des Gebots der Gottesliebe auffasst, kann man wirklich jedes Sittengebot so ansehen und erhält nichts weniger, als eine „reinliche Scheidung zwischen den Geboten der Gottesliebe und denen der Nächstenliebe". Allerdings kann man gleich anfangs einen tieferen Blick thun in die ganze Anlage der Schrift, aber nicht in der Weise solcher streng logischen Disposition, von welcher der Apostel-Lehrer selbst nichts weiss, sondern vielmehr durch Unterscheidung von Vor-

lage und deren Bearbeitung. Hält man, was Harnack (S. 81 f.) sorgfältig begründet, fest an dem Vorgange des Barnabas-Briefs (c. 18—20), wie des Hermas-Hirten, so kann man durch Vergleichung die wirkliche Anlage deutlich erkennen. Der Apostel-Lehrer stellt I, 1 anstatt der beiden Wege des Lichts und der Finsterniss (Barnab. c. 18) die beiden Wege des Lebens und des Todes auf, dann I, 2 anstatt des Lichtwegs mit dem ersten Gebote, den Schöpfer zu lieben, den Bildner zu fürchten, den Erlöser aus dem Tode zu preisen (Barnab. 19, 1. 2), die beiden grossen Gebote der Liebe Gottes und des Nächsten nach Mt. 22, 38. 39, mit Hinzufügung von Tob. 4, 15. Auf diese ungetheilten Hauptgebote des Lebensweges geht es, wenn I, 3 fortfährt: *τούτων δὲ τῶν λόγων* (nicht *ἐκείνου δὲ τοῦ λόγου*) *ἡ διδαχή ἐστιν αὕτη κτλ.* Die lehrhafte Ausführung, welche angekündigt wird, bezieht sich also gar nicht auf die Gottes-Liebe allein, sondern auf die beiden Hauptgebote des Lebensweges. Zuerst folgt nach Luc. 6, 28. 32 das Gebot, die Fluchenden zu segnen, für die Feinde zu beten, für die Verfolger zu fasten, die Hassenden zu lieben. Diese Lehre dem Gebote der Gottes-Liebe zuzuschreiben, sind wir um so weniger berechtigt, wenn Harnack als lehrhafte Ausführung des Gebotes der Nächsten-Liebe betrachtet II, 4 (7): *οὐ μισήσεις πάντα ἄνθρωπον, ἀλλὰ οὓς μὲν ἐλέγξεις, οὓς δὲ ἐλεήσεις*[1]), *περὶ δὲ ὧν προσεύξῃ, οὓς δὲ ἀγαπήσεις*[2]) *ὑπὲρ τὴν ψυχήν σου.* I, 4 folgt: *ἀπέχου τῶν σαρκικῶν καὶ σωματικῶν ἐπιθυμιῶν*, was nur so, wie jedes sittliche Gebot, unter die Gottes-Liebe gehört. Dann nach Mt. 5, 39 f. Luc. 6, 29 die Vorschrift, dem Gewaltthätigen nicht zu widerstehen,

---

[1]) Das *οὓς δὲ ἐλεήσεις* fehlt wohl in der Handschrift und in Harnack's Ausgabe, ist aber für den Parallelismus nothwendig und aus den „Zwei Wegen" zu ergänzen, was auch Zahn (Theol. Literaturblatt 1884, nr. 26) gebilligt hat.

[2]) In meiner Ausgabe *ἀγαπήσεις*, wie auch p. 95, 9 *ᾆρῃ* statt *ἄρῃ*. Sonst habe ich p. 94, Z. 1 v. u. die Auslassung von *ΤΟΙΣ ΕΘΝΕΣΙΝ* nach *ΑΠΟΣΤΟΛΩΝ* nicht angezeigt, weil die vollständige Anführung p. 93. 94 zweimal vorherging.

vielmehr entgegenzukommen, mit den bemerkenswerthen Worten *καὶ ἔσῃ τέλειος*, welche sich wohl an Mt. 5, 48. 19, 21 anschliessen, aber für die Grundansicht des Apostel-Lehrers bezeichnend sind (vgl. VI, 2. XVI, 2) und mit dem auch nach Harnack etwas seltsamen Zusatze: *οὐδὲ γὰρ δύνασαι* (*ἀπαιτεῖν τὸ σόν*). Schliesslich I, 5. 6 eine Ermahnung zur Freigebigkeit gegen Bittende, welche auch Harnack in Vergleichung mit Hermas Mand. II, 4—6 weniger ursprünglich findet, auch auf ein in den h. Schriften nicht zu findendes Wort gestützt[1]). Auch dieses als Ausführung der Gottes-Liebe anzusehen, haben wir um so weniger ein Recht, da Harnack selbst ganz Aehnliches IV, 5 (5—8), nur mit der kräftigeren Wendung auf Erlösung von den eigenen Sünden, als Ausführung der Nächsten-Liebe darstellt, wie wir ja noch XV, 3 (4) bei dem Gemeindeleben die Almosen erwähnt finden. Alles dieses als Ausführung des Gebotes der Gottes-Liebe anzusehen, erklärt Harnack (S. 46 f.) wohl für das Charakteristische der urchristlichen Auffassung, wird aber nicht bloss bei einem griechischen Bischofe keinen Glauben finden. Der wahre Zweck dieser Ausführung ist nicht schwer zu erkennen. Nachdem der Apostel-Lehrer als die beiden Hauptlehren des Lebensweges die Liebe Gottes und des Nächsten vorangestellt hat, fügt er, ohne Beides irgend scheiden zu wollen, als das

---

[1]) I, 6: *ἀλλὰ καὶ περὶ τούτου δὲ εἴρηται* (nicht *γέγραπται*)· *Ἱερωσάτω* (*ἱδρωτάτω* cod., *ἱδρωσάτω* Bryen. et Harn., *ἱδρυσάτω* Hg.) *ἡ ἐλεημοσύνη σου εἰς τὰς χεῖράς σου, μέχρις ἂν γνῷς τίνι δῷς.* Den Almosen-Schweiss meine ich mit Recht vermieden zu haben. Das *ἱερωσάτω* (es opfere) wird eher ohne ausdrückliches Object erträglich sein, als *ἱδρυσάτω*, wozu ich stipem ergänzte. Wenn übrigens Aug. Wünsche (Lehre der zwölf Apostel nach der Ausgabe des Metropoliten Philotheos Bryennios mit Beifügung des Urtextes, nebst Einleitung und Noten ins Deutsche übertragen, 1884) zu dieser Stelle bemerkt: „Dieser Satz, der sich nicht im N. T., wohl aber in den apostolischen Constitutionen findet, mag zu den *ἄγραφα δόγματα* gehören“, so kann man nur wünschen, dass er sich nicht in ein ihm fremdes Gebiet gewagt haben möchte!

nächst Wichtigste, was zur Vollkommenheit führt, aus: Liebe gegen Hass, Enthaltung von den Begierden, widerstandsloses Entgegenkommen gegen Gewaltthätige, Freigebigkeit gegen Bittende. Nun ist der Apostel-Lehrer mit seinem Eigenen vorläufig zu Ende und fährt, nicht etwa, um nun die Ausführung der Nächstenliebe folgen zu lassen, sondern um seiner Vorlage ziemlich zu folgen, II, 1 fort: *Δευτέρα δὲ ἐντολὴ τῆς διδαχῆς* (vgl. Barnab. c. 18: *μεταβῶμεν δὲ καὶ ἐπὶ ἑτέραν γνῶσιν καὶ διδαχήν. ὁδοὶ δύο εἰσὶ διδαχῆς καὶ ἐξουσίας κτλ.*)· *Οὐ φονεύσεις, οὐ μοιχεύσεις, οὐ παιδοφθορήσεις κτλ.* Seit ich erkannt habe, dass der Apostel-Lehrer von hier an seiner schriftlichen Vorlage folgt, muss ich die frühere Beanstandung der Ursprünglichkeit der Worte: „Zweites Gebot aber der Didache“ dahin wenden, dass sie für das Folgende die Nicht-Ursprünglichkeit des Verfassers anzeigen. Dieses „zweite Gebot“ leitet das Vorgefundene ein. Der Apostel-Lehrer fügt sich hier wohl mehr in Harnack's Vorschriften, hat aber schwerlich gerade so disponirt, vielmehr hauptsächlich seine Vorlage überarbeitet[1]), sich auch keineswegs auf die Gebote der christlichen Sittlichkeit beschränkt, im Gegentheil bereits in das Gebiet des Cultus, welches er sich auf C. VII—X aufgespart haben soll, und des Gemeindelebens, welches er doch erst C. XI—XV behandeln soll, eingegriffen. Bei Barnabas 19, 12 fand er vor: *ἐξομολογήσῃ ἐπὶ ἁμαρτίαις σου. οὐ προσήξεις ἐπὶ προσευχὴν ἐν συνειδήσει πονηρᾷ.* Diesen Worten giebt der Apostel-Lehrer IV, 10 (14) die cultische Wendung: *ἐν ἐκκλησίᾳ ἐξομολογήσῃ τὰ παραπτώματά σου καὶ οὐ προσελεύσῃ ἐπὶ προσευχήν σου ἐν συνειδήσει πονηρᾷ.* Ferner las er bei Barnabas 19, 9. 10: *ἀγαπήσεις ὡς κόρην τοῦ ὀφθαλμοῦ σου πάντα τὸν λαλοῦντά σοι τὸν λόγον τοῦ κυρίου. μνησθήσῃ ἡμέραν κρίσεως ἡμέρας*

---

[1]) Besonders beachtenswerth ist die Abänderung von Barnab. 19, 7 (*ὅτι ἦλθεν οὐ κατὰ πρόσωπον καλέσαι, ἀλλ' ἐφ' οὓς τὸ πνεῦμα ἡτοίμασεν*) in der Didache IV, 7 (10): *οὐ γὰρ ἔρχεται κατὰ πρόσωπον καλέσαι, ἀλλ' ἐφ' οὓς τὸ πνεῦμα ἡτοίμασεν.* Das vergangene Kommen Gottes zur Berufung der vom Geiste Bereiteten wird umgesetzt in ein noch gegenwärtiges Kommen.

καὶ νυκτός (*νυκτὸς καὶ ἡμέρας* Gebh.), *καὶ ἐκζητήσεις καθ' ἑκάστην ἡμέραν* (*τὰ πρόσωπα τῶν ἁγίων* add. Gh.) *ἢ διὰ λόγου κοπιῶν καὶ πορευόμενος εἰς τὸ παρακαλέσαι καὶ μελετῶν εἰς τὸ σῶσαι ψυχὴν τῷ λόγῳ, ἢ διὰ τῶν χειρῶν σου ἐργάσῃ εἰς λύτρον ἁμαρτιῶν σου.* § 12: *οὐ ποιήσεις σχίσμα, εἰρηνεύσεις δὲ μαχομένους συναγαγών.* Beides fasst der Apostel-Lehrer zusammen IV, 1. 2: *Τέκνον μου, τοῦ λαλοῦντός σοι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ μνησθήσῃ νυκτὸς καὶ ἡμέρας. τιμήσεις δὲ αὐτὸν ὡς κύριον· ὅθεν γὰρ ἡ κυριότης λαλεῖται, ἐκεῖ κύριός ἐστιν. ἐκζητήσεις δὲ καθ' ἡμέραν τὰ πρόσωπα τῶν ἁγίων, ἵνα ἐπαναπαῇς τοῖς λόγοις αὐτῶν. οὐ ποιήσεις σχίσμα, εἰρηνεύσεις δὲ μαχομένους.* Da soll man nicht an den Gerichtstag, sondern an den das Wort Gottes Redenden Nacht und Tag[1]) denken und denselben ehren, wie den Herrn selbst. Da soll man aber auch täglich die Personen der Heiligen aufsuchen, um durch ihre Reden erquickt zu werden, wie man nach XVI, 2 in häufigen Versammlungen das Heil der Seelen suchen soll. Solche täglichen Versammlungen sind nach Art von Apg. 2, 46 vorzustellen. Dass sie aber nicht cultische Gemeindeversammlungen gewesen seien, kann ich nicht mit Harnack daraus schliessen, dass solche „nach c. XIV nur Sonntags“ stattfänden. Da steht ja nur, dass man an den Sonntagen (*κατὰ κυριακὴν κυρίου* ohne *μόνην*) zur Feier der Eucharistie zusammenkommen soll, überdiess wird in Mal. 1, 11 das Opfern *ἐν παντὶ τόπῳ καὶ χρόνῳ* hineingetragen. Auf alle Fälle haben wir hier Geistliche und Gemeindeglieder, in deren Versammlungen erbauliche Reden gehalten werden, solche Reden, welche Harnack bei der Sonntagsfeier XIV, 1 bloss zulässig findet. Auch die Warnung vor Spaltungen und die Mahnung zur Friedensstiftung führt uns in das volle Leben der Gemeinde ein. C. I—V ist eine

[1]) Dass diese Folge nicht nothwendig auf einen judenchristlichen Verfasser führt, erkennt auch Harnack (S. 32) an. Zu dem, was ich in meiner Ausgabe angemerkt habe, füge ich noch hinzu Ignatius ad Rom. 5, 1 *νυκτὸς καὶ ἡμέρας*. Martyrium Polycarpi 5, 1 *νύκτα καὶ ἡμέραν*.

vollständige Lehre über die beiden Wege des Lebens und des Todes, ohne Ausschluss von Cultus und Gemeindeleben.

So schliesst denn auch der Apostel-Lehrer VI, 1. 2: *ὅρα, μή τίς σε πλανήσῃ ἀπὸ ταύτης τῆς ὁδοῦ τῆς διδαχῆς, ἐπεὶ*[1]) *παρεκτὸς θεοῦ σε διδάσκει.* 2 *εἰ μὲν γὰρ δύνασαι βαστάσαι ὅλον τὸν ζυγὸν τοῦ κυρίου, τέλειος ἔσῃ· εἰ δ' οὐ δύνασαι, ὃ δύνῃ τοῦτο ποίει.* Bezieht sich „dieser Weg des Lebens“ unleugbar auf das Vorhergehende, so muss auch „das ganze Joch des Herrn“, dessen Tragen „vollkommen“ macht, auf das Vorhergehende (c. I—V), auf den Lebensweg mit seinem Gegensatze gehen. Ich kann nicht folgen, wenn Harnack hier etwas noch nicht Vorgeschriebenes hineinträgt und vielmehr eine Beziehung auf das Folgende (VI, 3) annimmt: „Unter dem *ὅλος ὁ ζυγὸς τοῦ κυρίου* sind die Forderungen zu verstehen, zu deren Erfüllung man Asket (Enkratit) werden muss. Diese will der Verf. nicht allen auferlegen. Da er aber V. 3 die Askese in Bezug auf die Speisen besonders berührt, da zu allen Zeiten in der alten Kirche neben dem Gebot der Armuth und der Enthaltung von Fleisch- (und Wein-) Genuss die Enthaltung von der Ehe die Vorschrift der christlichen Vollkommenheit bildet (s. z. B. den 51. Can. ap.), da endlich der Verf. c. XI, 11 [5] ausdrücklich auf die Enthaltung der Ehe zu reden kommt [?], so ist es wahrscheinlich, dass er hier, bei dem *ὅλος ὁ ζυγός* (VI, 2), vornehmlich an diese gedacht hat.“ Unmöglich hat der Apostel-Lehrer an etwas Anderes gedacht, als an das, worein er I, 3—6 die Vollkommenheit gesetzt hat: Liebe gegen Hass, Enthaltung von Begierden, widerstandsloses Entgegenkommen gegen Gewaltthätige, Freigebigkeit gegen Bittende. Ausserdem hat ihm aus seiner Vorlage vorgeschwebt Barnab. 19, 8: *ὅσον δύνασαι ὑπὲρ τῆς ψυχῆς σου ἁγνεύσεις.*

Nur durch Eintragung enkratitischer Askese kann Harnack zu diesem Schlusse noch VI, 3 heranziehen und seine Disposition aufrecht erhalten. *Περὶ δὲ τῆς βρώσεως ὃ δύνασαι*

---

[1]) So Hs., Bryen., Harn., *ἐπειδὴ* aus Versehen Hg.

βάσταϛον· ἀπὸ δὲ τοῦ εἰδωλοθύτου λίαν πρόσεχε· λατρεία γάρ ἐστι θεῶν νεκρῶν. Diese Worte schliessen sich insofern an VI, 2 an, als sie bei der Speise etwas, was nicht Alle tragen können, berühren. Da kann man aber ebenso gut an geschärfte Fasten, wie sie der Montanismus einführte, als an enkratitische Enthaltung von Fleisch- und Weingenuss denken. Schon I, 3 lasen wir ja: *νηστεύετε* (statt *προσεύχεσθε* Mt. 5, 44) *δὲ ὑπὲρ τῶν διωκόντων ὑμᾶς*, und wenn VIII, 1 von den allgemein verbindlichen Fasten an je zwei Tagen der Woche die Rede ist, kann hier ein von den „Vollkommenen" noch weiter ausgedehntes Fasten recht wohl berührt sein. So würde ein Vollkommenheits-Fasten dem allgemein Verbindlichen in Enthaltung von Götzenopferfleisch, Taufe, Wochentagen des Fastens, täglichem Gebete, Eucharistie vorhergehen. Die Ansicht, dass der Satz VI, 3 einen neuen Abschnitt eröffnet, erkennt Harnack (S. 41) selbst als scheinbar an. Bringt dieser Satz doch eine specielle kirchliche Vorschrift und ist er doch seiner Form nach ebenso gebildet, wie das folgende *περὶ δὲ τοῦ βαπτίσματος* VII, 1, *περὶ δὲ τῆς εὐχαριστίας* IX, 1, *περὶ δὲ (δὴ) τῶν ἀποστόλων* XI, 2 (3). Beginnt doch auch Paulus 1 Kor. 7, 1 mit *περὶ δὲ ὧν ἐγράψατέ μοι*, 7, 25 mit *περὶ δὲ τῶν παρθένων*, 8, 1 mit *περὶ δὲ τῶν εἰδωλοθύτων*, 12, 1 mit *περὶ δὲ τῶν πνευματικῶν* immer etwas Neues. Gleichwohl will Harnack VI, 3 noch als Schluss von c. I—VI auffassen. Denn 1) wenn VI, 3 dazwischen stehe, seien die Worte VII, 1 *ταῦτα πάντα προειπόντες βαπτίσατε* gar nicht mehr zu verstehen, und man sei dann geradezu gezwungen, eine Lücke im Text zwischen c. VI und VII anzunehmen. Aber es macht wenig aus, ob der Apostel-Lehrer das Vorhergehende mit oder ohne VI, 3 vor der Taufe mitgetheilt wissen wollte. Von einer Mittheilung vor der Taufe konnte der Apostel-Lehrer sehr wohl erst bei der Taufe gelegentlich reden. 2) Die „vortreffliche Disposition" von C. VII werde gestört, wenn man mit VI, 3 den neuen Abschnitt beginnen lasse. Wie so denn, wenn eine kurze Anweisung über die Speisen der etwas ausführlicheren über die Taufe (c. VII), der wieder recht

kurzen über die Wochentage des Fastens (VIII, 1), dann der ausführlicheren Anweisung über das tägliche Gebet (VIII, 2. 3), schliesslich der noch ausführlicheren über die Eucharistie (c. IX. X) vorhergeht? 3) Der Satz VI, 3 schliesse sich in Form und Inhalt genau an VI, 2 an, wo VI, 1 begründet werde. Der Anschluss von VI, 3 mit dem metabatischen *δὲ* an VI, 1. 2 kann aber sehr wohl die Unterscheidung von vollkommener und möglicher Beobachtung der Lehren auf das besondere Gebiet des privaten und des öffentlichen Cultus überleiten, des privaten in Fasten (VI, 3. VIII, 1) und Gebet (VIII, 2. 3), des öffentlichen in Taufe (c. VII) und Eucharistie (c. IX. X). So muss man urtheilen, wenn man den Uebergang *περὶ δὲ τῆς βρώσεως* an sich und in Vergleichung mit VII, 1. IX, 1 beachtet.

Der Abschnitt VI, 3—X, 5 (7) über den privaten und den öffentlichen Cultus, unser zweiter Haupttheil, schliesst sich an die überarbeitete Vorlage I, 1—VI, 2 um so besser an, als dort (IV, 2. 10 oder 14) bereits Cultisches eingefügt war. Und es erscheint als ein Rückblick auf die Vorlage, welche jetzt ganz überschritten wird, wenn der Apostel-Lehrer dieselbe, welche sich doch in den angegebenen Fällen auch an getaufte Heiden richtete, welche überhaupt eine vollständige Lehre von dem Lebenswege geben wollte, als bloss für zu Taufende gegeben darstellt (VII, 1), um sich für seine weiteren Ausführungen über Cultus und Gemeindeleben frei zu machen. Eine Vorlage hat er auch bei dem Cultus, vielleicht nicht bloss in dem Herkommen der Kirche, wie Harnack (S. 59) ausführt, sondern auch schriftlich, wovon schliesslich die Rede sein wird. Wenn der Apostel-Lehrer aber c. VII bei der Taufe nicht bloss fliessendes, sondern auch andres Wasser, nicht bloss kaltes, sondern auch warmes, ja statt der Untertauchung auch blosse Besprengung gestattet, so macht er wirklich den Eindruck einer vorgerückteren Zeit, wie denn Harnack selbst treffend vergleicht Tertull. de bapt. c. 4: nulla distinctio est, mari quis an stagno, flumine an fonte, lacu an alveo diluatur. Wird doch auch VII, 3 nicht bloss dem Täufer und den Täuf-

lingen ein mindestens eintägiges Fasten vorgeschrieben, sondern auch Andern, welche es vermögen. Bei dem Mittwochs- und Freitags-Fasten (VIII, 1) und dem dreimaligen Tagesgebete VIII, 2. 3 tritt der Gegensatz gegen die (pharisäischen oder jüdischen) Heuchler (vgl. Mt. 6, 5. 16) hervor. Uebrigens ist es nicht zu übersehen, dass Gebete und Almosen noch in dem von Harnack für das Gemeindeleben vorbehaltenen Theile XV, 3 (4) erwähnt werden. Bei der Eucharistie c. IX. X haben wir es dem Apostel-Lehrer zu danken, dass er uns eine so alterthümliche Danksagung aufbewahrt hat mit der Bezeichnung des Weines durch die *ἁγία ἄμπελος Δαβὶδ τοῦ παιδός σου*, mit der Deutung des gebrochenen Brodtes auf die Versammlung der ganzen Gemeinde oder Christenheit zum Reiche Gottes[1]), ferner dass er c. X (§ 1 *μετὰ δὲ τὸ ἐμπλησθῆναι*) den ursprünglichen Zusammenhang der Eucharistie mit der Agape bestätigt, nach welcher nicht bloss um die äussere Sammlung der Gemeinde zu dem bereiteten Reiche Gottes gebetet wird, sondern auch im Sinne unsers Perfectionisten um deren innere Vollendung (X, 3 oder 5 *τελειῶσαι αὐτὴν ἐν τῇ ἀγάπῃ σου*). Der Schluss X, 4 (6): *ἐλθέτω χάρις, καὶ παρελθέτω ὁ κόσμος οὗτος. — εἴ τις ἅγιός ἐστιν, ἐρχέσθω· εἴ τις οὐκ ἔστι, μετανοείτω*, ist wohl ganz im Sinne des ältesten Christenthums, aber auch im besondern Sinne des Montanismus, zu welchem namentlich die Unterscheidung von Heiligen und Solchen, welche noch Busse zu thun haben, stimmt. Ist es aber nicht geradezu montanistisch, wenn X, 5 (7) hinzugefügt wird: *τοῖς δὲ προφήταις ἐπιτρέπετε εὐχαριστεῖν ὅσα θέλουσιν*? Dasselbe Vorrecht, welches Justinus Apol. I, 67 p. 98 den Gemeindevorstehern zuschreibt, wird hier vielmehr den

---

[1]) IX, 2 (4): *οὕτω συναχθήτω σου ἡ ἐκκλησία ἀπὸ τῶν περάτων τῆς γῆς εἰς τὴν σὴν βασιλείαν.* X, 3 (5): *καὶ σύναξον αὐτὴν (τὴν ἐκκλησίαν) ἀπὸ τῶν τεσσάρων ἀνέμων, τὴν ἁγιασθεῖσαν εἰς τὴν σὴν βασιλείαν, ἣν ἡτοίμασας αὐτῇ.* Solche Versammlung der ganzen wahren Christenheit verhiess die neue Prophetie des Montanismus in Pepuza (oder Tymion), vgl. meine Ketzergeschichte des Urchristenth. S. 572 f. 578. 588. 590.

Propheten zuerkannt. Beides fehlt noch in dem von Harnack selbst verglichenen ersten Briefe des römischen Clemens, welcher c. 41, 1 die festgesetzte Liturgie unverbrüchlich festgehalten wissen will.

Was wir den dritten Haupttheil nennen möchten (C. XI—XV), bezeichnet Harnack (S. 39 f.) als Theil II: Bestimmungen über den Gemeindeverkehr und das Gemeindeleben. Nicht ohne Geständniss der Schwierigkeit (S. 61) stellt Harnack (S. 39 f.) eine strenge Disposition auf: „A) Bestimmungen über das Verhalten in Bezug auf die zureisenden Lehrer des göttlichen Worts und die wandernden Brüder c. XI—XIII. 1) Allgemeine Bestimmung betreffs der Aufnahme solcher, die die rechte Lehre verkündigen, und Zurückweisung der Falsches Lehrenden XI, 1. 2“ [bei mir XI, 1]. Da wird ein dritter, sehr bezeichnender Fall übersehen. *Ὃς ἂν οὖν ἐλθὼν διδάξῃ ὑμᾶς ταῦτα πάντα τὰ προειρημένα, δέξασθε αὐτόν· ἐὰν δὲ οὗτος ὁ διδάσκων στραφεὶς διδάσκῃ ἄλλην διδαχὴν εἰς τὸ καταλῦσαι, μὴ αὐτοῦ ἀκούσητε, εἰς δὲ τὸ προσθεῖναι δικαιοσύνην καὶ γνῶσιν κυρίου, δέξασθε αὐτὸν ὡς κύριον.* Alles Vorhergehende soll die rechte Lehre sein, deren Verkündiger man, wenn sie kommen, aufzunehmen hat. Dagegen soll man auf destructive Verkündiger einer andern Lehre, welche leicht als die gangbaren Irrlehrer des zweiten Jahrhunderts, namentlich Gnostiker, zu erkennen sind, nicht hören. Es handelt sich aber nicht bloss um rechtgläubige und häretische Lehrer, sondern auch um solche Lehrer, welche zu der im Vorhergehenden dargelegten Lehre oder zu der gangbaren Kirchenlehre „Gerechtigkeit und Erkenntniss des Herrn“ hinzufügen, und diese sollen nicht bloss einfach aufgenommen werden, wie die Lehrer des gangbaren Christenthums, sondern man soll sie aufnehmen, „wie den Herrn“. Durch den Gedanken eines Fortschritts über das gangbare Christenthum giebt sich der perfectionistische Bearbeiter und Fortsetzer der „Zwei Wege“ kund. Da werden wir in eine Zeit versetzt, als der gangbaren Christenlehre nicht bloss eine destructive Häresie gegenüberstand, sondern auch schon der

Perfectionismus Montan's entwachsen war. Die *γνῶσις κυρίου*, welche der Lehrer dritter Art hinzufügt, stimmt ja auch ganz zu dem *μαθεῖν γνῶσιν θεοῦ*, wozu die montanistische Maximilla abgesandt sein wollte (bei Epiphanius Haer. XLVIII, 13).

Aus der vormontanistischen Zeit lässt sich auch das Folgende nicht wirklich begreifen. Harnack fährt in seiner Disposition fort: „2) Genauere Bestimmung betreffs reisender Apostel, Propheten und Brüder XI, 3 [2]—XII, 2. a) Bestimmung in Bezug auf die Dauer der gastlichen Aufnahme der Apostel und Angabe von Kennzeichen ihrer Vertrauenswürdigkeit XI, 4—6 [2]. b) Bestimmung über das rechte Verhalten zu den Propheten und Angabe der Merkmale falscher Propheten XI, 8—12 [3—6]. c) Bestimmung betreffs der Aufnahme reisender Brüder XII, 1. 2." Ob diese Disposition ganz zwangslos sein sollte, will ich hier nicht untersuchen, mich vielmehr lediglich an die Sache selbst halten. XI, 2 (4—6): *περὶ δὲ τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν κατὰ τὸ δόγμα τοῦ εὐαγγελίου οὕτω ποιήσατε. πᾶς δὴ* (*δὲ* cod Br. et Harn.) *ἀπόστολος ἐρχόμενος πρὸς ὑμᾶς δεχθήτω ὡς κύριος.* (*οὐ* add. cod. Br. Harn.) *μενεῖ δὲ* (*εἰ μὴ* add. Harn.) *ἡμέραν μίαν, ἐὰν δὲ ᾖ χρεία, καὶ τὴν ἄλλην· τρεῖς δὲ ἐὰν μείνῃ, ψευδοπροφήτης ἐστίν. ἐξερχόμενος δὲ ὁ ἀπόστολος μηδὲν λαμβανέτω εἰ μὴ ἄρτον, ἕως οὗ αὐλισθῇ· ἐὰν δὲ ἀργύριον αἰτῇ, ψευδοπροφήτης ἐστί.* Die Anknüpfungsweise ist ganz die unsers Perfectionisten (vgl. VI, 3. VIII, 1. IX, 1), welcher hier auch auf das Dogma, die Verfügung des Evangeliums (vgl. Mt. 10, 5 f.) verweist. Aber was sind das für Apostel, welche er uns vorführt? Die zwölf von Jesu selbst ernannten Apostel können diese Apostel nicht sein, welche in den Gemeinden nicht über zwei Tage bleiben dürfen, und wenn sie nur einen Tag länger bleiben oder Geld fordern, für falsche Propheten erklärt werden. Das sind nicht die Apostel, deren Zwölfzahl das urapostolische Judenchristenthum in strenger Ausschliesslichkeit festhielt (Offbg. 21, 14), insbesondere gegen Paulus (vgl. meinen Galaterbrief S. 106 f.). Das sind auch nicht Apostel im Sinne des Paulus, welcher immer noch den per-

sönlichen Verkehr mit Christo zur unerlässlichen Bedingung der Apostelschaft machte (1 Kor. 9, 1. 15, 8). Das sind auch nicht Apostel in dem weiteren Sinne, wie Paulus 1 Kor. 15, 5. 7 nach den Zwölfen von τοῖς ἀποστόλοις πᾶσιν redet, welchen der Auferstandene erschien, wie er wohl Röm. 16, 7 die in Vergleichung mit ihm selbst noch älteren Christen Andronikos und Junias bezeichnet: οἵτινές εἰσιν ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις. Das sind auch nicht Apostel im Sinne der Apostelgeschichte, in deren Quellenschrift (14, 4. 14) wohl Paulus und Barnabas Apostel genannt, sonst aber von den Aposteln unterschieden werden (vgl. meine Einl. in d. N. T. S. 585). Das sind nicht Apostel im Sinne des Clemens von Rom, des Ignatius, Polykarpus, Justinus, welche in keinem Falle über die Zwölf und Paulus hinausgehen (S. 118). Diese Apostel sind aber auch nicht, wie Harnack (S. 111 f.) behauptet, bloss wandernde Missionare oder Evangelisten. Nach den „zwölf Aposteln“ der doppelten Ueberschrift sollen wir auf einmal Apostel erhalten, welche nichts als Missionare sind! Bei so ernsten und anhaltenden Kämpfen um die Apostelwürde des Paulus sollen wir es glauben, dass der Apostelname ohne weiteres an jeden Evangelisten ausgetheilt ward. Im Neuen Testamente (Apg. 21, 8. Eph. 4, 11) werden die Evangelisten bestimmt unterschieden von den Aposteln, und nur die Bischofswürde des Timotheus verträgt sich mit dem Werke eines Evangelisten (2 Tim. 4, 5). In der nachapostolischen Literatur fehlt das Wort „Evangelist“ ganz, und auf welchem Grunde die Behauptung beruht, dass im Hirten des Hermas Apostel und Evangelisten nicht unterschieden werden, kann jeder aus meiner zweiten Auflage des Hermas ersehen. Erst seit dem Ausgange des 2. Jahrhunderts findet Harnack (S. 114) das Wort „Evangelist“ für Missionare wieder bei Tertullianus de praescr. 4 (wo ich nur lese: qui pseudoapostoli nisi adulteri evangelizatores?). „Das ist ein Beweis, dass die Unterscheidung von Aposteln und Evangelisten in ältester Zeit sehr selten [soll heissen: ohne Ausnahme] gemacht worden ist.“ — Eusebius [KG. V, 37] betrachtet die Evangelisten als „Nachahmer der

Apostel" [freilich: als Nachahmer]; in ältester Zeit galten sie den Meisten [ich sage: Niemandem] einfach als Apostel; nur [!] die Verfasser des Epheserbriefs, der Apostelgeschichte und der Pastoralbriefe haben eine Kategorie von Evangelisten von der Kategorie der Apostel unterschieden, indem sie Apostel im engeren Sinne gefasst haben." Dass diese Erklärung des auffallenden Ausdrucks in keiner Weise genügen kann, bedarf keiner weiteren Erörterung. So allgemein geworden ist der Apostelname niemals, dass er jeden Missionar bezeichnet haben sollte. Sind diese Apostel aber Missionare, so können sie nur, wie die ersten Sendboten des Evangeliums, von einer neuen Offenbarung, wie die des Paraklet, benannt worden sein. Den neuen Propheten des Paraklet entsprechen neue Apostel[1]). In der That wird Montanus von Apollonius (bei Eusebius KG. V, 18, 2) bezeichnet als *ὁ σαλάρια χορηγῶν τοῖς κηρύττουσιν αὐτοῦ τὸν λόγον, ἵνα διὰ τῆς γαστριμαργίας ἡ διδασκαλία τοῦ λόγου κρατύνηται.* Besoldete Prediger des Paraklet, welchen nur ein erbitterter Gegner Gefrässigkeit zuschreiben konnte, stimmen gut zu diesen Aposteln, welche bei christlichen, zumal montanistischen, Gemeinden nicht über zwei Tage bleiben, und auch wenn sie weiter zogen, kein Geld annehmen durften, wohl aber für die Wirksamkeit unter den Heiden einiges Geld haben mussten. Als dem neuen Prophetismus verwandt erscheinen sie ja auch dadurch, dass sie, wenn sie von den christlichen Gemeinden Geld fordern, für falsche Propheten erklärt werden.

In die neue Prophetie des Montanismus versetzt uns auch

---

[1]) Treffend vergleicht O. v. Gebhardt (S. 270 f.) nach Mittheilungen Dr. Keller's in Münster die Apostel der Waldenser, welche zu Strassburg „Winkeler", d. h. die Heimatlosen, genannt wurden und nur tageweise in einem bestimmten Hause sein durften, auch Magistri hiessen, aber doch auch von solchen unterschieden wurden. Sie scheinen auch eine Art von Besoldung erhalten zu haben. Ein wahres Nachbild der Apostel unsrer *Διδαχή*, wenn auch die Waldenser unsre Gestalt dieser Schrift nicht gekannt haben.

die weitere Ausführung über die Propheten XI, 3—6 (7—12). [3] *καὶ πάντα προφήτην λαλοῦντα ἐν πνεύματι οὐ πειράσετε οὐδὲ διακρινεῖτε· πᾶσα γὰρ ἁμαρτία ἀφεθήσεται, αὕτη δὲ ἡ ἁμαρτία οὐκ ἀφεθήσεται.* An ein Reden in der Ekstase denkt auch Harnack. Als Prophetenmord, d. h. doch als eine unverzeihliche Sünde, bezeichneten die Montanisten die Nichtanerkennung ihrer Propheten, wie der Presbyter von 192 bei Eusebius KG. V, 16, 12 berichtet. Auch der im Geiste (ekstatisch) redende Prophet soll sich freilich durch das Betragen des Herrn bewähren und von falschen Propheten unterscheiden. Wenn ein Prophet von dem Mahle, welches er im Geiste bestellt, selbst geniesst, ist er ein falscher Prophet. Weiter § 4. 5: *πᾶς δὲ προφήτης διδάσκων τὴν ἀλήθειαν εἰ ἃ διδάσκει οὐ ποιεῖ ψευδοπροφήτης ἐστί.* [5] *πᾶς δὲ προφήτης δεδοκιμασμένος ἀληθινὸς ποιῶν*[1]) *εἰς μυστήριον κοσμικῶν* (*κοσμικὸν* cod., Bryen., Harn.) *ἐκκλησίας, μὴ διδάσκων δὲ ποιεῖν ὅσα αὐτὸς ποιεῖ, οὐ κριθήσεται ἐφ᾽ ὑμῶν. μετὰ θεοῦ γὰρ ἔχει τὴν κρίσιν· ὡσαύτως γὰρ ἐποίησαν οἱ ἀρχαῖοι προφῆται.* Dem Propheten, welcher die Wahrheit lehrt, aber was er lehrt, nicht thut, steht hier gegenüber „jeder bewährte wahrhaftige Prophet", welcher „nicht lehrt zu thun, was er selbst thut". Räthselhaft sind die dazwischen stehenden Worte, welche Harnack unverändert übersetzt: „der in Hinblick auf das irdische Geheimniss der Kirche handelt". Das irdische (man sollte denken: weltliche) Geheimniss der Kirche soll die Ehelosigkeit bedeuten, mit Rücksicht auf das grosse (himmlische) Geheimniss Christi und der Kirche (Eph. 5, 32), als seiner Braut, ja seines Leibes, selbst seines Fleisches (Clem. Rom. epi. II, 14, 3. 4), so dass die Glieder der Kirche zum Fleische Christi gehören und mit Niemandem in Geschlechtsverkehr treten dürfen, vgl. Ignat. ad Polyc. 5, 2: *εἴ τις δύναται ἐν ἁγνείᾳ μένειν, εἰς τιμὴν τῆς σαρκὸς τοῦ*

[1]) Die Aenderung *μυῶν* habe ich in meiner Ausgabe p. 122 schliesslich selbst so gut wie zurückgenommen, meine aber auf dem richtigen Wege gewesen zu sein.

κυρίου ἐν ἀκαυχησίᾳ μενέτω, Tertullianus de monog. 11: ostendit Paulus fuisse, qui in matrimonio a fide deprehensi verebantur, ne non liceret eis matrimonio suo exinde uti, quia in carnem sanctam Christi credidissent. Allein selbst wenn hier „das Fleisch Christi" geradezu die Kirche bedeuten sollte, sind wir doch noch lange nicht berechtigt, das *εἰς μυστήριον κοσμικὸν ἐκκλησίας* gleich *εἰς τιμὴν τῆς ἐκκλησίας* zu fassen. Dem *ποιῶν εἰς μυστήριον* entspricht offenbar das *μὴ διδάσκων δὲ ποιεῖν ὅσα αὐτὸς ποιεῖ*. Gemeint ist ein formell mysteriöses Thun, was auch bei den „alten Propheten" zu finden war. Handelt es sich aber um ein formelles Mysterium, so erscheint das *κοσμικὸν* unerträglich, weil ein Gegensatz gegen ein hyperkosmisches Mysterium mit nichts angedeutet und ein kosmisches oder öffentliches Geheimniss ganz ungehörig ist. Ich meine daher mit Recht die leichte Aenderung *κοσμικῶν* vorgenommen zu haben und gewinne den Sinn: „Jeder bewährte wahrhaftige Prophet aber, der da macht auf ein Mysterium hin (in mysteriöser Weise) Gemeinden von Kosmikern, aber nicht lehrt zu thun alles, was er selbst thut, der soll nicht gerichtet werden bei euch; denn mit Gott hat er das Gericht; ebenso thaten ja auch die alten Propheten." „Kosmiker" brauchen nicht geradezu, wie ich anfangs erklärte, Psychiker oder gewöhnliche Christen im Sinne des Montanismus zu sein. Näher liegt es, nach Valentinus (in meiner Ketzergeschichte des Urchristenthums S. 293, 4. 5) an reine Heiden zu denken, aus welchen solcher Prophet nach Art eines Mysteriums Gemeinden bildet, ohne denselben schon seine eigene Handlungsweise, sein Vollkommenheits-Christenthum, die strenge disciplina Paracleti zu lehren. „Die alten Propheten" kann auch Harnack nicht als vorchristliche denken. Sind aber „alte Propheten" des Christenthums gemeint, welche die aus Kosmikern oder Heiden gebildeten Gemeinden noch mit Milch anstatt fester Speise nährten (vgl. 1 Kor. 3, 1 f. Hebr. 5, 12), welche den jungen Gemeinden nicht mehr sagten, als sie zu tragen vermochten (Joh. 16, 12), also die nur Vollkommenen zugängliche Weisheit um so mehr *ἐν μυστηρίῳ*

beliessen (1 Kor. 2, 6. 7): so stehen wir ja schon in dem Unterschiede alter und neuer Propheten, wie er dem Montanismus eigenthümlich ist, und bemerken hier eine nachsichtige Haltung gegen neugebildete Kosmiker-Gemeinden. Der mögliche Fall, dass jemand, im Geiste redend, Geld oder dergleichen für sich verlangt (XI, 6 oder 12), erinnert auch Harnack an die Vorwürfe, welche Apollonius (bei Eusebius KG. V, 18, 2. 4. 7. 11) den Montanisten macht. Derselbe behauptet wohl (S. 131), den Apostel-Lehrer für einen Montanisten zu erklären, gehe nicht an; „denn nicht weniger als alle für die Kataphryger und ihre Propheten charakteristischen Merkmale fehlen bei ihm". Dagegen frage ich: welches wesentliche Merkmal des Montanismus fehlt diesen Propheten? Die Form der Ekstase erkennt Harnack selbst an. Das Hinausgehen über das gangbare rechtgläubige Christenthum haben wir bei den Propheten nicht weniger anzunehmen, wie bei den Lehrern XI, 1 (2), und finden wir hier bestätigt durch Unterscheidung von den alten (christlichen) Propheten[1]. Neue Propheten, wie neue Apostel!

Von der Aufnahme reisender Brüder XII, 1. 2, welche nichts Besonderes bietet, reissen wir nicht los Harnack's no. 3: „Bestimmung betreffs solcher Brüder, die sich dauernd in der Gemeinde niederlassen wollen XII, 3 (3—5)". Nachdem der Apostel-Lehrer mit Lehrern, Aposteln und Propheten, welche nicht an einzelne Gemeinden gebunden sind, das Gesammtleben der Kirche seiner Zeit, wie sie sich ihm darstellte, erschöpft hat, geht er c. XII in das Einzelleben der Gemeinde ein, zunächst in deren Privatverhältnisse.

In dem Einzelleben der Gemeinde folgt c. XIV eine Bestimmung über die geistlichen Spitzen, als welche sehr bezeichnend nicht Bischöfe oder Presbyter und Diakonen, sondern wahrhaftige Propheten und Lehrer genannt werden. In Hinsicht der nur beiläufig erwähnten Lehrer, über welche Har-

---

[1]) Als ein Ausspruch der neuen Prophetie kann sehr wohl das „Wort" I, 6 gefasst werden.

nack S. 131 f. handelt, kann ich verweisen auf meine zweite Ausgabe des Hermae Pastor zu Vis. III, 5, 1. Den Propheten, nebenbei auch den Lehrer, stellt die charismatische Begabung an die Spitze der Gemeinde, wenn sie sich bei derselben niederlassen wollen. Die Propheten werden ausdrücklich für die Hochpriester der Gemeinden erklärt, welchen alle Erstlinge des Ertrages zu entrichten sind. Gewiss ganz im Geiste des Montanismus!

C. XIV folgen die sonntäglichen Versammlungen der Einzelgemeinde zur Feier der Eucharistie mit vorhergehendem Sündenbekenntniss und nach Aussöhnung aller Zwistigkeiten.

Erst hinterher wird XV, 1 (1. 2) der Vorsteher der einzelnen Gemeinden Erwähnung gethan. Den charismatischen, von Gott oder dem Geiste selbst gewählten Propheten und Lehrern gerade so untergeordnet, wie in dem Montanismus (s. meine Ketzergeschichte des Urchristenth. S. 578. 598), erscheinen hier die von den Gemeinden, also nur von Menschen gewählten Bischöfe (nie Presbyter genannt) und Diakonen, welche in der Liturgie wie in der gebührenden Ehre jenen Geistesträgern nur zur Seite treten: *ὑμῖν γὰρ λειτουργοῦσι καὶ αὐτοὶ τὴν λειτουργίαν τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων. μὴ οὖν ὑπερίδητε αὐτούς· αὐτοὶ γάρ εἰσιν οἱ τετιμημένοι ὑμῶν μετὰ τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων.* Wie die Liturgie an sich den charismatischen Propheten und Lehrern gebührt, so auch die Ehre, an welcher die Bischöfe und Diakonen nur theilnehmen. Wie ganz anders ist die Stellung der Presbyter-Bischöfe und Diakonen in dem ersten Briefe des römischen Clemens, gar nicht zu reden von dem überspannten Episkopalismus eines Ignatius! Solchen Bischöfen und Diakonen gegenüber erscheint die Gemeinde XV, 2. 3 (3. 4) noch so selbständig, dass ihr selbst die Zurechtweisung und Ausschliessung sich verfehlender Mitglieder zugewiesen, auch Gebete, Almosen u. s. w. nach dem Evangelium des Herrn empfohlen werden. Der den Charismatikern untergeordnete Klerus ist der Gemeinde noch nicht recht übergeordnet.

In der Schlussermahnung c. XVI meine ich die Uebereinstimmung mit dem Montanismus schon hervorgehoben zu haben. Die Umbildung von Barnab. 4, 9 hebt XVI, 2 „die letzte Zeit“ hervor u. s. w. Die Schilderung der letzten Tage XVI, 3 stimmt selbst im Ausdrucke überein mit dem Spruche der Maximilla bei Eusebius KG. V, 16, 17. Darin, dass XVI, 5 zu lesen ist: *τότε ἥξει ἡ κρίσις* (*κτίσις* cod., Bryen., Harn.) *τῶν ἀνθρώπων εἰς τὴν πύρωσιν τῆς δοκιμασίας*, kann ich nur bestärkt werden durch Vergleichung von Mal. III, 2. 3: *καὶ τίς ὑπομενεῖ ἡμέραν εἰσόδου αὐτοῦ; ἢ τίς ὑποστήσεται ἐν τῇ ὀπτασίᾳ αὐτοῦ; διότι αὐτὸς εἰσπορεύεται ὡς πῦρ χωνευτηρίου καὶ ὡς ποία πλυνόντων. καθιεῖται χωνεύων καὶ καθαρίζων ὡς τὸ ἀργύριον καὶ ὡς τὸ χρυσίον κτλ.* 1 Kor. III, 13: *ἡ γὰρ ἡμέρα δηλώσει, ὅτι ἐν πυρὶ ἀποκαλύπτεται, καὶ ἑκάστου τὸ ἔργον ὁποῖόν ἐστι τὸ πῦρ αὐτὸ δοκιμάσει.* Hebr. X, 27: *φοβερὰ δέ τις ἐκδοχὴ κρίσεως καὶ πυρὸς ζῆλος ἐσθίειν μέλλοντος τοὺς ὑπεναντίους.*

Hrn. D. Harnack gebührt für seine äusserst sorgfältige Bearbeitung aller Dank, und für die Gesammtauffassung der wichtigen Schrift ist seine nachdrückliche, wenn auch überspannte, Hervorhebung ihrer Einheitlichkeit ein bleibendes Verdienst. Aber wenn er diese Schrift, vor deren allzu früher Ansetzung er sich mit Recht hütet, noch für vormontanistisch erklärt, so ist er doch an der Grenze, zwar nicht des gelobten Landes, wohl aber der wirklichen Heimat der Apostel-Lehre stehen geblieben. Zu Hause ist dieselbe in dem mindestens beginnenden Montanismus, also wohl auch in Kleinasien im weiteren Sinne.

Aber sollte der alexandrinische Clemens eine montanistische Schrift ohne Anstand angenommen haben? Derselbe hat nicht bloss III, 5, wie eine Stelle der h. Schrift, angeführt, sondern, wie schon Bryennios sah, auch II, 1 (*οὐ παιδοφθορήσεις*, vgl. Paedag. II, 10, 89 p. 223) IX, 1 oder 2 (vgl. Quis div. salv. § 29 p. 952) stillschweigend benutzt. Aufschluss giebt die Wahrnehmung einer ab-

weichenden Bearbeitung der Διδαχὴ (Διδαχαὶ) τῶν (ιβ') ἀποστόλων, welche jetzt nicht mehr auf Pseudo-Cyprianus allein gestützt zu werden braucht. O. v. Gebhardt (S. 275 f.) fand in Martin Kropff's Bibliotheca Mellicensis, Vindob. 1747, die Angabe, dass in einer Handschrift von Melk (mindestens aus dem 10. Jahrh.) „pagina ultima habetur Doctrina Apostolorum, sed manca. Inc. Viae duae sunt in saeculo, vitae et mortis, lucis et tenebrarum“ etc. Aus dieser, jetzt nicht mehr zu findenden Handschrift hat Bernhard Pez (Thesaurus anecdotorum novissimus, Vol. IV, part. 2) folgendes Bruchstück mitgetheilt:

Doctrina apostolorum.

Viae duae sunt in seculo, vitae et mortis, lucis et tenebrarum.

In his constituti sunt angeli duo, unus aequitatis, alter iniquitatis.

Distantia autem magna est duarum viarum. Via ergo vitae haec est: Primo diliges Deum aeternum, qui te fecit. Secundo proximum tuum, ut te ipsum. Omne autem, quod tibi non vis fieri, alteri ne feceris.

Interpretatio autem horum verborum haec est: non moechaberis, non homicidium facies, non falsum testimonium dices, non puerum violaveris, non fornicaveris ....[1]) non medicamenta mala facies; non occides filium in abortum, nec natum succides. Non concupisces quidquam de re proximi tui. Non perjurabis. Non male loqueris. Non eris memor malorum factorum. Non eris duplex in consilium dandum, neque bilinguis; tendiculum enim mortis est lingua. Non erit verbum tuum vacuum nec mendax. Non eris cupidus nec avarus, nec rapax, nec adulator nec ....

Caetera in Codice desiderantur.

Nun, da haben wir ja eine Bestätigung der ursprünglichen Ueberschrift: Διδαχὴ τῶν (ιβ') ἀποστόλων. Denn es verdient

[1]) Es fehlt die Uebersetzung von οὐ κλέψεις, οὐ μαγεύσεις.

wenig Glauben, wenn O. v. Gebhardt den lateinischen Uebersetzer oder dessen griechischen Vorgänger eine nicht kanonische Schrift nicht als *Διδαχὴ κυρίου* haben bezeichnen mögen lässt. Da bemerken wir auch eine andere Bearbeitung, als die des Montanisten.

Der Anfang steht dem Briefe des Barnabas c. 18 weit näher, als die griechische Didache, und was wir als Eigenthum des montanistischen Bearbeiters erkannt haben, I, 3—6 fehlt hier, wie in den „Zwei Wegen", ganz.

Barnabas.	Didache graeca.
XVIII. *Ὁδοὶ δύο εἰσὶ διδαχῆς καὶ ἐξουσίας· ἥ τε τοῦ φωτὸς καὶ ἡ τοῦ σκότους. διαφορὰ δὲ πολλὴ τῶν δύο ὁδῶν· ἐφ' ἧς μὲν γάρ εἰσι τεταγμένοι φωταγωγοὶ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ, ἐφ' ἧς δὲ ἄγγελοι τοῦ σατανᾶ. καὶ ὁ μέν ἐστι κύριος ἀπ' αἰώνων καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας, ὁ δὲ ἄρχων καιροῦ τοῦ νῦν τῆς ἀνομίας.*	I. 1 *Ὁδοὶ δύο εἰσί, μία τῆς ζωῆς καὶ μία τοῦ θανάτου, διαφορὰ δὲ πολλὴ μεταξὺ τῶν δύο ὁδῶν.*
XIX. *Ἡ οὖν ὁδὸς τοῦ φωτός ἐστιν αὕτη· ἐάν τις θέλων ὁδὸν ὁδεύειν ἐπὶ τὸν ὡρισμένον τόπον σπεύσῃ τοῖς ἔργοις αὐτοῦ. ἔστιν οὖν ἡ δοθεῖσα ἡμῖν γνῶσις τοῦ περιπατεῖν ἐν αὐτῇ τοιαύτη· Ἀγαπήσεις τόν σε ποιήσαντα, φοβηθήσῃ τόν σε πλάσαντα, δοξάσεις τόν σε λυτρωσάμενον ἐκ θανάτου.*	2 *Ἡ μὲν οὖν ὁδὸς τῆς ζωῆς ἐστὶν αὕτη· πρῶτον ἀγαπήσεις τὸν θεὸν τὸν ποιήσαντά σε, δεύτερον τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν. πάντα δὲ ὅσα ἐὰν θελήσῃς μὴ γίνεσθαί σοι, καὶ σὺ ἄλλῳ μὴ ποίει.*

O. v. Gebhardt, welcher uns wieder zu grossem Danke verpflichtet hat, kommt (S. 281) selbst zu der Ansicht, dass der Verfasser der Kirchenordnung (Duae viae oder Petri iudicium) und der lateinische Uebersetzer in der Apostel-Lehre I, 3—6 nicht vorgefunden haben. So urtheile auch ich, aber nicht, als

ob dieses Stück zufällig ausgefallen wäre, sondern weil jenen, wie dem Pseudo-Cyprianus, eine nicht montanistisch bearbeitete *Διδαχὴ τῶν (ιβ΄) ἀποστόλων* vorlag. Die auch von Harnack (S. 225—237), nur als *Κανόνες ἐκκλησιαστικοὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων*, herausgegebene Schrift steigt durch diese Beobachtung im Werthe [1]). Eine weitere Bestätigung giebt Lactantius, in dessen Institutionen VI, 3 wie in der Epitome institutionum divinarum c. 59, O. v. Gebhardt (S. 289 f.) die Benutzung der *Διδαχὴ* I, 1. 2 in jener noch dem Barnabasbriefe näher stehenden Gestalt nachweist. Da fehlt nicht der Gegensatz von Licht und Schatten (Finsterniss) und der doppelte Führer auf den beiden Wegen, entsprechend den beiden Engeln des lateinischen Uebersetzers, den Engeln Gottes und des Satanas bei Barnabas.

Gab es nun aber auch mindestens eine nicht montanistische Bearbeitung der *Διδαχὴ τῶν (ιβ΄) ἀποστόλων*, welche auch die Gebete bei der Eucharistie c. IX. X enthalten haben wird, so werden wir die Anführung und Nachklänge bei Clemens v. Alex. auf sie zurückzuführen haben, wie sie auch noch der Schrift *Δύο ὁδοὶ* oder *Κρίμα Πέτρου* zu Grunde lag, von Pseudo-Cyprianus benutzt sein wird und lateinisch übersetzt ward. Die montanistische Bearbeitung dagegen ward entmontanisirt in dem 7. Buche der apostolischen Constitutionen, aber noch von Johannes Klimakos benutzt (I, 4) und ist jetzt griechisch wieder aufgefunden, giebt uns aber kein Recht, die Entstehungsgeschichte der christlichen Verfassungsgeschichte nahezu auf den Kopf zu stellen. Das feste Gemeindeamt der Presbyter-Bischöfe und Diakonen ist schon am Ausgange des ersten Jahrhunderts durch den römischen Clemens so bezeugt und

---

1) Die „Zwei Wege" (p. 114, 17 sq., bei Harnack c. 12) setzen allerdings Didache IV, 1. 2 in der von Barnabas abweichenden Fassung voraus. Allein diese kann von dem montanistischen Bearbeiter schon vorgefunden sein. Ferner lesen wir p. 115, 4 sq. *πνευματικὴν τροφὴν καὶ ποτὸν καὶ ζωὴν αἰώνιον*, wie in der Didache X, 2 (3). Aber auch hier streitet nichts gegen eine vormontanistische Urgestalt der Didache.

wird in seiner immer festeren Gestaltung durch sichere Zeugen des zweiten Jahrhunderts so bestätigt, dass wir es nicht noch um die Mitte des zweiten Jahrhunderts ganz zurückstehen lassen dürfen gegen die charismatischen Propheten und Lehrer, vollends nicht gegen solche neuen Apostel.

Zu dem oben Gedruckten mögen mir noch einige Nachträge gestattet sein!

Die Unterscheidung der wiederaufgefundenen griechischen *Διδαχὴ τῶν ιβ' ἀποστόλων* von einer noch nicht montanistischen Gestalt derselben wird nicht bloss durch Pseudo-Cyprianus und die waldensische Doctrina apostolorum bezeugt, sondern auch durch den Inhalt selbst noch weiter bestätigt.

VI, 2: *εἰ μὲν γὰρ δύνασαι βαστάσαι ὅλον τὸν ζυγὸν τοῦ κυρίου, τέλειος ἔσῃ· εἰ δ' οὐ δύνασαι, ὃ δύνῃ τοῦτο ποίει.* Spricht solche Nachsicht gegen die Nicht-Vollkommenen nicht dafür, dass der letzte Bearbeiter sein Vollkommenheits-Christenthum in der älteren Vorlage noch nicht vorfand, also sich ausdrücklich veranlasst fühlte, seine perfectionistischen Zuthaten nicht für allgemein verbindlich zu erklären?

VII, 1: *ταῦτα πάντα προειπόντες βαπτίσατε κτλ.* wird in der noch nicht montanistisch überarbeiteten Apostel-Lehre ursprünglich sein. So ward der Fortschritt über die vorgefundenen „Zwei Wege" zu weiteren Auseinandersetzungen über den Cultus und das Gemeindeleben eingeleitet, wie wenn jene „Zwei Wege" für Katechumenen geschrieben wären, wie ich nachträglich zu S. 86 bemerke.

XI, 1 (1. 2). In dieser S. 88 erörterten Stelle macht der dritte Fall: *εἰς δὲ τὸ προσθεῖναι δικαιοσύνην καὶ γνῶσιν κυρίου* wegen der nicht leichten Ergänzung *ἐὰν δέ (τις) διδάσκῃ* oder dergl. wirklich ganz den Eindruck eines montanistischen Zusatzes zu der älteren Didache, welche bloss

zwei Fälle gekannt haben wird: die rechte Lehre oder deren Umsturz.

XI, 5 (11): *Πᾶς δὲ προφήτης δεδοκιμασμένος ἀληθινὸς ποιῶν εἰς μυστήριον κοσμικὸν ἐκκλησίας, μὴ διδάσκων δὲ ποιεῖν ὅσα αὐτὸς ποιεῖ οὐ κριθήσεται ἐφ' ὑμῶν· μετὰ θεοῦ γὰρ ἔχει τὴν κρίσιν· ὡσαύτως γὰρ ἐποίησαν καὶ οἱ ἀρχαῖοι προφῆται.* Zu der Erörterung dieser schwierigen Stelle S. 92 f. trage ich nach, dass man auch bei der handschriftlichen Lesart *κοσμικὸν* sachlich auf dasselbe Ergebniss kommt. „Das kosmische Mysterium" würde dann nicht geradezu einem hyperkosmischen, wohl aber dem christlichen Mysterium entgegengesetzt sein und das heidnische Mysterienwesen bedeuten, nach dessen Art auch bewährte wahrhaftige Propheten Gemeinden einrichteten. Die aufkommende disciplina arcani würde dann dem montanistischen Bearbeiter als ähnlich den eleusinischen, samothrakischen u. s. w. Mysterien erschienen sein. Allein die Bemerkung, dass schon die alten Propheten so verfuhren, stimmt nicht zu einer erst im zweiten Jahrhundert aufgekommenen Einrichtung. Daher wird doch wohl *κοσμικῶν* zu lesen und in der oben angegebenen Weise zu erklären sein.

Dass in dem 2. Pfaff'schen Bruchstücke des Irenäus (in meinem Nov. Test. extra can. rec. fasc. IV. ed. II. p. 78) als *δευτέραι τῶν ἀποστόλων διατάξεις* unsre *Διδαχὴ τῶν ιβ' ἀποστόλων* gemeint sei, ist schon an sich unwahrscheinlich und wird noch unwahrscheinlicher durch die Thatsache, dass Mal. 1, 11 dort treu nach den LXX, dagegen in der Didache XIV, 3 wesentlich abweichend und in Verschmelzung mit Mal. 1, 14 angeführt wird: *αὕτη (ἡ θυσία) γάρ ἐστιν ἡ ῥηθεῖσα ὑπὸ κυρίου· ,Ἐν παντὶ τόπῳ καὶ χρόνῳ προσφέρειν μοι θυσίαν καθαράν· ὅτι βασιλεὺς μέγας εἰμί, λέγει κύριος, καὶ τὸ ὄνομά μου θαυμαστὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν.'*

Die Berührungen mit dem Johannes-Evangelium, welche Harnack (S. 79 f.) aufführt, sind wenig überzeugend, auch nicht zu der Folgerung verwandt, „dass der Verfasser der *Διδαχὴ* das Johannes-Evangelium gekannt oder gar als ‚Evangelium' benutzt" habe.

VI.

Miscellen.

Von

Dr. th. Hermann Rönsch,
Archidiakonus zu Lobenstein.

I. Ein Ausspruch des Thucydides in der Assumptio Mosis.

Die leider nur fragmentarisch in einer altlateinischen Version und einigen griechischen Citaten uns überlieferte *Ἀνάληψις Μωϋσέως* ist den Lesern dieser Zeitschrift bekannt genug, da sie in früheren Jahrgängen derselben mehrfach und eingehend besprochen worden ist, und wir haben die Unvollständigkeit dieses alttestamentlichen Pseudepigraphon um so mehr zu beklagen, je vortheilhafter es sich vor ähnlichen Schriften durch eine fast dramatische Lebendigkeit der Darstellung sowie durch den dichterischen Schwung mancher darin ausgesprochenen Gedanken auszeichnet. Dies gilt namentlich auch von demjenigen Abschnitte, welcher Josua's Schmerzensklage über das bevorstehende Abscheiden des Moses beginnt. Daselbst heisst es (c. 11, § 31 der *Hilgenfeld*'schen Ausgabe vom J. 1876, im Textabdrucke vom J. 1867 bei *Volkmar* p. 149, lin. 16 . . .): „Quid me solaris [celares *cod.*], domine Monse, et quo genere solabor [celabor *cod.*] de qua locutus es [*est* cod.] voce acerva,

que [= acerba, quae] exivit de ore tuo, quae est plena lacrimis et gemitibus, quia tu discedis de plebe ista(a tua)? Quis locus recipiet (iam) te? aut quod erit monumentum sepulturae? aut quis audevit [= audebit] corpus tuum transferre inde ut [in eut cod.] homo de loco in locum? Omnibus enim morientibus secus [= secundum] aetatem sepulturae suae sunt in terris: nam tua [= tua vero] sepultura ab oriente sole usque ad occidentem et ab austro usque ad fines aquilonis, omnis orbis terrarum sepulcrum est tuum.“

Hiermit vergleiche man, was über 400 Jahre früher der Athenienser Thucydides in seiner Geschichte des peloponnesischen Krieges II, c. 43 niedergeschrieben hatte. Dort nämlich lässt er den Perikles in der berühmten epitaphischen Rede vom Jahre 431 v. Chr. Folgendes sagen: *Κοινῇ γὰρ τὰ σώματα διδόντες ἰδίᾳ τὸν ἀγήρων ἔπαινον ἐλάμβανον καὶ τὸν τάφον ἐπισημότατον, οὐκ ἐν ᾧ κεῖνται μᾶλλον, ἀλλ' ἐν ᾧ ἡ δόξα αὐτῶν παρὰ τῷ ἐντυχόντι ἀεὶ καὶ λόγου καὶ ἔργου καιρῷ ἀειμνήσιος καταλείπεται. ἀνδρῶν γὰρ ἐπιφανῶν πᾶσα γῆ τάφος, καὶ οὐ στηλῶν μόνον ἐν τῇ οἰκείᾳ σημαίνει ἐπιγραφή, ἀλλὰ καὶ ἐν τῇ μὴ προσηκούσῃ ἄγραφος μνήμη παρ' ἑκάστῳ τῆς γνώμης μᾶλλον ἢ τοῦ ἔργου ἐνδιαιτᾶται,* — eine Stelle, der wir die von Prof. *Kraz* gefertigte deutsche Uebertragung[1]) um ihrer Trefflichkeit willen beizufügen uns gestatten: „Indem sie in seinem Dienste [d. h. pflichtbewusste, im Kampfe von Ehrgefühl beseelte Männer in des Vaterlandes D.] ihr Leben hingaben, gewannen sie für sich selbst nie alternden Ruhm und das herrlichste Grab, nicht sowohl das, in welchem ihre Leiber ruhen, sondern jenes andere, in welchem ihr Ruhm bei jedem Anlasse, ihn durch Wort oder That zu feiern, in ewigem Gedächtnisse erhalten bleibt. Denn hervorragender Männer Grab ist die ganze Erde und wird nicht blos durch eine Säuleninschrift in ihrer Heimath bezeichnet, sondern selbst auf fremdem Boden lebt

[1]) *Festschrift* der Gymnasien und evang.-theol. Seminarien Württembergs zur 4. Säcularfeier *der Univ. Tübingen.* Stuttgart 1877, S. 9 f.

die Erinnerung auch ohne Schrift im Geiste eines Jeden, nicht in geschaffenen Denkmalen, fort."

Es ist in der That höchst merkwürdig, dass den in dieser Stelle hervortretenden Hauptgedanken, einen der genialsten Aussprüche des redegewaltigen atheniensischen Staatsmannes, Jahrhunderte später ein jüdischer Apokalyptiker so getreu wiedergegeben hat, mag er dies nun ursprünglich in hebräischer oder in griechischer Zunge gethan haben. Sollte er durch unmittelbare Entlehnung zu dessen Besitze gelangt sein oder auf irgendwelchem Umwege? Andere mögen darüber entscheiden!

II. Zu Tertullian.

In meiner Schrift: ‚Das Neue Testament Tertullian's (Leipz. 1871) S. 527 sind die Aeusserungen des carthagischen Presbyters über die den Christen vorgeworfene *infructuositas* nachzutragen, die sich als Hindeutungen auf Tit. 3, 14: *καλῶν ἔργων προΐστασθαι εἰς τὰς ἀναγκαίας χρείας ἵνα μὴ ὦσιν ἄκαρποι*, betrachten lassen. Man wolle demnach a. O. zu Vers 14 in der Columne rechts Folgendes einschalten:

„Sed alio quoque iniuriarum titulo postulamur, et *infructuosi* in negotiis dicimur. Quo pacto homines vobiscum degentes, eiusdem victus, habitus, instructus, eiusdem ad vitam *necessitatis*? ... Meminimus gratiam debere nos deo, domino, creatori; nullum *fructum* operum eius repudiamus ... Quomodo *infructuosi* videmur negotiis vestris, cum quibus et de quibus vivimus, non scio ... Apol. c. 42, p. 102."

„Plane confitebor, quinam si forte vere de *sterilitate* Christianorum conqueri possint. Primi erunt lenones, perductores, aquarioli, tum sicarii, venenarii, magi, item haruspices, arioli, mathematici. His *infructuosos esse* magnus est *fructus*. Apol. c. 43, p. 104."

VII.

Zwei Eingaben des Herausgebers an die Curatel der Universität Jena.

Da die äussere Stellung des Herausgebers an der Universität Jena in der nicht in Allem genau unterrichteten Magdeburger Zeitung 1884, No. 390 bei einer Begrüssung des neuen Curators öffentlich zur Sprache gebracht ist, erlaubt sich derselbe zwei Eingaben an die Curatel der Oeffentlichkeit zu übergeben. Die Angelegenheit ist ohnehin nicht bloss persönlich, sondern auch ein kleiner Beitrag zur neuesten Kirchengeschichte.

I.

Eingabe an den Freiherrn v. Türcke vom 20. April 1878.

Hochwohlgeborener Freiherr,
Hochgeehrter Herr Geh. Regierungsrath und Curator!

Die freundliche Aufnahme der beiden ersten Hefte meiner „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie" d. J. ermuthigt mich, Ew. Hochwohlgeboren auch das dritte Heft mit der Bitte um wohlwollende Aufnahme zu übersenden.

Bei dieser Gelegenheit kann ich nicht umhin, Ew. Hochwohlgeboren als dem Curator unserer Hochschule eine dringende Bitte gehorsamst vorzutragen.

In einer langen Reihe von Jahren habe ich der Ernestinischen Gesammtuniversität alle meine Kräfte gewidmet und, wie ich wohl sagen darf, zur Ehre Jena's das Meinige beigetragen. Seit Herbst 1847 als Privatdocent, seit Herbst 1850 als ausserordentlicher Professor, seit Sommer 1869 als ordentlicher Honorarprofessor habe ich die biblische Einleitungswissenschaft Alten und Neuen Testaments, Neutestamentliche Exegese (besonders der Evangelien), christliche Kirchen- und Dogmen-Geschichte nebst Symbolik vertreten. Bei der bedauerlichen

Krankheit des Herrn D. Siegfried habe ich jetzt auch Exegese des Alten Testaments übernommen[1]). Dass meine Schriften in weiten Kreisen bekannt sind, darf ich ohne Ueberhebung behaupten.

Bei allen Neubesetzungen der theologischen Facultät bin ich aber übergangen worden. Die theologische Facultät zu Jena hat den denkbar geringsten Bestand von 4 Mitgliedern, welchen sonst nur Giessen und Rostock haben[2]). Andre theologische Facultäten, welche nicht so viele Studirende anziehen, wie die Jenaische, haben entweder 5 ordentliche Mitglieder (Greifswald, Kiel, Königsberg), oder auch 6 (Basel, Bonn, Breslau, Marburg, Strassburg, Zürich). Gewiss bildet eine Vierzahl von Mitgliedern schon an sich kein wirkliches Collegium. Wenn ein Mitglied anhaltend verhindert ist, weggeht oder stirbt, bleiben gar nur drei Stimmberechtigte übrig, was bei wichtigeren Angelegenheiten sicher ein Mangel ist. Auch das ist ohne Zweifel ein Mangel, dass bei einer so knappen Besetzung Hauptfächer in Einer Hand gehäuft werden müssen. So wird in Jena neben der Dogmatik von einem ordentlichen Professor auch die Kirchengeschichte[3]), von einem andern[4]) auch die Neutestamentliche Exegese nebenbei vertreten. Nirgends könnte es befremden, wenn die durchlauchtigsten Erhalter[5]) etwa für die Neutestamentliche Exegese und für die Kirchengeschichte noch je einen zweiten Ordinarius in der Facultät anzustellen geruhen sollten.

Hochgeehrter Freiherr, der gehorsamst Unterzeichnete hat seit Jahrzehnten das schmerzliche Gefühl empfunden, von dem vollen Rechte einer akademischen Stellung beharrlich ausge-

---

[1]) Inzwischen ist Herr D. Siegfried wieder so weit genesen, dass er seine gesegnete Lehrthätigkeit rüstig ausüben kann.

[2]) Jetzt haben die theologischen Facultäten von Giessen und Rostock auch schon mehr als 4 Mitglieder.

[3]) Damals D. Hase, seit Herbst 1883 von seiner reich gesegneten Lehrthätigkeit zurückgetreten.

[4]) D. R. A. Lipsius.

[5]) Der Grossherzog von Sachsen-Weimar-Eisenach, die Herzöge von S.-Meiningen, S.-Altenburg, S.-Coburg-Gotha.

schlossen zu werden. Er kann weder durch Leitung eines Seminars wirken, noch bei Neubesetzungen, Habilitationen und sonst ein Stimmrecht ausüben. Und doch meine ich in solchen Angelegenheiten durch langjährige Erfahrung wohl nützen zu können. Bei anhaltender Zurücksetzung muss die Freudigkeit eines akademischen Lehrers in seinem aufopferungsvollen Berufe getrübt werden. Wenige Universitäten werden in dem Antinostratenprincip[1]) das Heil suchen. Gewöhnlich werden bei Neubesetzungen in den Facultäten auch die schon vorhandenen Lehrer befördert. Was mich betrifft, so fehlt es mir nicht an Beweisen, dass man sich über meine anhaltende Zurücksetzung auswärts gewundert hat. Ich kann es auch nicht glauben, dass ein so hartes Verfahren gegen langjährige Arbeiter an der Thüringischen Hochschule im Sinne des hochherzigen Ernestinischen Fürstenhauses sein sollte.

Als im Sommer 1872 eine erledigte Stelle in der theologischen Facultät Jena's zu besetzen war, haben von den drei damals stimmenden Mitgliedern zwei, die Herren DD. Lipsius und Pfleiderer, in dankenswerther Weise auch des Herrn D. Grimm und meiner gedacht, und der Illustre Senat hat am 8. Juni 1872 auch uns Beide zur Beförderung in die theologische Facultät vorgeschlagen. Schon durfte ich hoffen, das Ende der langjährigen Zurücksetzung erreicht zu haben. Allein diese Hoffnung hat sich nicht bewährt. Noch 1875 sind wir bei einer doppelten Neubesetzung übergangen worden.

Um so mehr richtet der gehorsamst Unterzeichnete seine Hoffnung auf Sie, hochgeehrter Freiherr, als den freudig begrüssten Curator unsrer Hochschule. Vertrauensvoll wage ich die gehorsamste Bitte, diese Angelegenheit gütigst prüfen und den hohen Regierungen den Senatsvorschlag vom 8. Juni 1872 empfehlen zu wollen.

---

[1]) In der theologischen Facultät Jena's hat das Antinostratenprincip thatsächlich volle 75 Jahre, deren Hälfte ich in Jena zu verleben hatte, geherrscht.

Ew. Hochwohlgeboren könnten meiner grössten Dankbarkeit versichert sein. Auch würden Sie, meine ich, die theologische Facultät nur fördern, wenn Sie eine vollzähligere Besetzung derselben höheren Orts befürworten wollten.

Genehmigen Sie die Versicherung ausgezeichneter Hochachtung, mit welcher ich verharre

Ew. Hochwohlgeboren

Jena, gehorsamster

d. 20. April 1878. D. Hilgenfeld.

II.

Eingabe an den Freiherrn v. Türcke vom 20. Nov. 1878.

Hochwohlgeborener Freiherr,
Hochgeehrter Herr Geh. Regierungsrath und Curator!

Unter dem 20. April d. J. habe ich es gewagt, Ew. Hochwohlgeboren eine dringende Bitte gehorsamst vorzutragen, nämlich die anhaltende Zurücksetzung, welche ich an hiesiger Universität erfahren habe, gütigst prüfen und den hohen Regierungen den Senatsvorschlag vom 8. Juni 1872 über Herrn D. Grimm's und meine Beförderung in die theologische Facultät empfehlen zu wollen.

Da inzwischen gerade 7 Monate abgelaufen sind, erlaube ich mir die gehorsamste Anfrage nach dem Erfolge meiner Eingabe. Ich kann es mir nicht denken, dass Ew. Hochwohlgeboren dieselbe keiner Beachtung werth gefunden haben sollten, und wiederhole die Bitte, den hohen Regierungen mein Gesuch vortragen und empfehlen zu wollen, falls es noch nicht geschehen sein sollte. Je drückender meine Stellung ausserhalb der theologischen Facultät auf die Länge ist, desto weniger kann ich diese ergebenste Anfrage zurückhalten.

Genehmigen Sie die Versicherung ausgezeichneter Hochachtung, mit welcher ich verharre

Ew. Hochwohlgeboren

Jena, gehorsamster

d. 20. Nov. 1878. D. Hilgenfeld.

Ich ward zu dem Herrn Curator beschieden, welcher mir eröffnete, dass er den Vortrag an die Regierungen (immer nannte er nur die Weimarische) unterlassen habe in meinem eigenen Interesse, weil die Eingabe dann gleich abschläglich oder gar nicht beantwortet sein würde. Mit der Sache selbst erklärte er sich wesentlich einverstanden. Nur berichtigte er meine Angabe über den Senatsvorschlag vom 8. Juni 1872, welche auf der Aussage eines der damaligen Mitglieder der theologischen Facultät und auf freundlichen Glückwünschen andrer Senatoren beruhte, dahin, dass nur D. Grimm's und meine „Annäherung“ an die theologische Facultät (als eine Art von Assessoren) beantragt sei, was nicht im Sinne der beiden genannten Mitglieder der theologischen Facultät gewesen ist. Selbst diese „Annäherung“ hat sich bereits zwölf Jahre verzögert. Mit aufrichtigem Wohlwohlen rieth Freiherr v. Türcke, den langsameren Weg zu wählen, und versprach, das Ziel im Auge behalten zu wollen. Oefter hat er sodann über diese Angelegenheit mit mir zu reden angefangen und mir namentlich versichert, dass das eine von jenen beiden theologischen Facultätsmitgliedern, welches noch jetzt eine Zierde von Jena ist, sehr für die Sache sei. An dem Willen des am 6. Juni 1884 heimgegangenen, ebenso aufrichtigen als gerechten, Curators wird es nicht gelegen haben, als ich auch bei der letzten Neubesetzung der theologischen Facultät in Jena zum achten mal übergangen ward. Zu Ende 1883 wurde die kirchenhistorische Professur wieder durch eine Berufung von auswärts besetzt, ohne die von der theologischen Facultät ausdrücklich gewünschte Berücksichtigung des Herrn D. Grimm und meiner langjährigen Lehrthätigkeit in Kirchen- und Dogmen-Geschichte. Ich lasse nur die Thatsachen reden und möchte mit Ignatius ad Rom. 4, 3 sagen: *νῦν μανθάνω δεδεμένος μηδὲν ἐπιθυμεῖν.*

D. A. Hilgenfeld.

Anzeigen.

Novum Testamentum extra canonem receptum edidit, commentarium criticum et adnotationes addidit, librorum deperditorum fragmenta collegit et disposuit Adolphus Hilgenfeld. Editio altera, aucta et emendata. Lips. 1884. [fasc. IV]. Evangeliorum secundum Hebraeos, secundum Petrum, secundum Aegyptios, Matthiae traditionum, Petri et Pauli praedicationis et actuum, Petri apocalypseos, Didascaliae apostolorum antiquioris quae supersunt, addita Doctrina XII apostolorum et libello qui appellatur „Duae viae“ vel „Iudicium Petri“, collegit, disposuit, emendata et aucta iterum edidit et adnotationibus illustravit Adolphus Hilgenfeld. Editio altera, aucta et emendata. Lipsiae 1864. 8. pp. 130.

Von dem Novum testamentum extra canonem receptum, welches ich in dem Kriegsjahre 1866 herausgab, war der 4te Fasciculus, welcher die Bruchstücke der verloren gegangenen Schriften und das wiedererkannte Büchlein Duae viae oder Iudicium Petri enthielt, schon geraume Zeit fast vergriffen. Anderweitige Arbeiten, namentlich die Herausgabe des Werkes über „die Ketzergeschichte des Urchristenthums“ (1884), verzögerten jedoch eine neue Ausgabe. Ich darf mich über diese Verzögerung nur freuen. Denn zu Anfang dieses Jahres erhielt ich durch die Güte des Herrn Metropoliten Philotheos Bryennios, jetzt in Nikomedien, dessen erste Ausgabe der seit mehr als 800 Jahren verschollenen, in der alten Kirche fast kanonischen *Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων*, über welche ich in dieser Zeitschrift (1884 III, S. 369—371) Bericht erstattet habe. Vollkommene Bestätigung fand meine Behauptung (Einl. in d. N. T. S. 127), dass das von Rufinus und Hieronymus bezeugte Buch „Duae viae“ vel „Iudicium Petri“ sachlich verwandt ist mit der *Διδαχὴ τῶν ἀποστόλων* bei Athanasius, oder, wie ich schon in der 1. Ausgabe des Nov. Test. e. c. r. IV, p. 95 bemerkte: cognatum igitur librum Rufinus pro Doctrina apostolorum

ab Athanasio memorata substituit. Die *Διδαχὴ τῶν ιβ' ἀποστόλων* erwies sich ja in ihrem ersten Theile ohne weiteres als die Urschrift des ersten Theiles · der von Rufinus genannten Schrift oder der eigentlichen Duae viae, konnte also als solche eingereiht werden (p. 87—109).

Die zweite Ausgabe des Nov. Testam. extra can. rec. fasc. IV bringt Altes und Neues: Das Alte ist durchgängig neu bearbeitet worden. Bei dem Evangelium secundum Hebraeos habe ich wohl Edu. Byron Nicholson's Bearbeitung: The Gospel according to the Hebrews, Lond. 1879, dankbar benutzt, aber, von Einzelheiten abgesehen, seine Vermischung des Evangelium Nazaraeorum und des Ev. Ebionaeorum entschieden abgewehrt (p. 5—38). Das Evangelium secundum Petrum (p. 39—41) ist ziemlich unverändert geblieben. Dagegen das Evangelium secundum Aegyptios (p. 42—48) konnte ich namentlich nach Veröffentlichungen und mündlichen Mittheilungen des Hrn. D. Lipsius wesentlich ergänzen. Die Ergänzung würde noch vollständiger geworden sein, wenn mir die erbetene Mittheilung noch ungedruckter Acta Petri von einem andern Gelehrten gewährt worden wäre (p. 47). Matthiae traditiones folgen p. 49. 50 wenig verändert. Dagegen in der Petri et Pauli praedicatio (p. 51—65) habe ich zwar p. 56, 10 nach *οἱ ἀκούσαντες* das in der 1. Ausgabe übersehene *καὶ πιστεύσαντες* nachträglich zu ergänzen, meine aber p. 56, 26—36 jetzt berichtigt zu haben, namentlich durch Aenderung des störenden *ὕλης* p. 56, 30 in *βουλῆς*. Die Petri et Pauli acta (p. 66—70) sind ein wenig verändert. Petri apocalypsis (p. 71—74) konnte aus des Makarios Magnes Monogenes ed. Paris. 1876, IV, 6. 16 wesentlich ergänzt werden. Die Doctrinae apostolorum der 1. Ausgabe (p. 79—92) mussten nach dem Erscheinen der eigentlichen Doctrina apostolorum ganz umgearbeitet werden. Daher jetzt: Didascaliae apostolorum antiquioris fragmenta (p. 75—86), Bruchstücke der älteren Didaskalia, welche den 6 ersten Büchern der Constitutiones apostolorum zu Grunde liegt, wogegen die eben erst veröffentlichte Doctrina XII apostolorum, welche dem 7. Buche der apostolischen Constitutionen zu Grunde liegt, nebst der verwandten Schrift „Duae viae“ vel „Iudicium Petri“ (p. 87—121) selbständig folgen.

Ueber die Doctrina XII apostolorum brauche ich hier nicht weiter zu handeln, da ich in der vorstehenden Abhandlung: Die „Lehre der zwölf Apostel“ (S. 73—102) eine weitere Untersuchung gegeben, auch die gründliche Arbeit von A. Har-

nack und O. v. Gebhardt besprochen habe. Mit Grund meine ich behauptet zu haben, dass der Kern der uns vorliegenden *Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων* lediglich der erste, mit dem Briefe des Barnabas c. 18—20 verwandte Theil I, I—VI, 2 ist. Nahe liegt der Gedanke, dass schon dem Briefe des Barnabas eine Bearbeitung jener *Διδαχὴ* angehängt worden sei. Doch blieb ich bei der Annahme der Ursprünglichkeit des Barnabas-Briefs schon desshalb stehen, weil in der *Διδαχὴ* XVI, 2 Barnab. epi. c. IV. p. 10, 4—6 benutzt ist. Das Verwandtschaftsverhältniss hat inzwischen A. Harnack festgestellt. Auf Widerspruch bin ich gefasst, aber nicht ungerüstet bei meiner Behauptung einer montanistischen Ueberarbeitung der Schrift in ihrer vorliegenden Gestalt, ausser welcher noch eine andere bezeugt ist durch Pseudo-Cyprianus. Von den beiden Ueberschriften ist die zweite unter dem Texte (p. 114) nicht so vollständig angegeben, wie p. 113, Z. 5. 4 v. u., p. 94, Z. 20. Dass XI, 5 p. 101, 13 das handschriftliche *ποιῶν* wohl gehalten werden kann, ist schliesslich p. 122 anerkannt worden. Dass dort aber *κοσμικῶν* (= psychicorum) *ἐκκλησίας* zu lesen ist, halte ich mit Sicherheit fest. Bei der Schrift „Duae viae" vel „Iudicium Petri" (p. 110—121) sind namentlich die Berichtigungen des Hrn. U. v. Millamowitz-Möllendorff (Hermas Bd. XII, 1876, p. 34 sq.) berücksichtigt worden, aber auch die Mittheilung des cod. Mosquensis durch Hrn. O. v. Gebhardt und die scharfsinnigen Erörterungen des Hrn. Dr. Krawutzky (Theol. Quartalschrift 1882. III, S. 359—435), welche ich schon in dieser Zeitschrift (1884. III, S. 365 f.) besprochen habe. Zu p. 115, 2 hätte (p. 120) noch auf Hermae Pastor Vis. III, 6, 2 hingewiesen werden sollen.

Den Schluss machen Indices totius operis ed. II, Scripturae sacrae, rerum et nominum, graecitatis (p. 123—129). Zu den Corrigendis p. 130 ist noch nachzutragen: p. 72, l. 2 l. *ἀμείνονος* pro *ἀμείμονος*.

Möge diese zweite Ausgabe nicht weniger Freunde finden, als die erste! Das Montanistische der griechisch vorliegenden Doctrina XII apostolorum hat so eben Herr Prof. G. Bonnet-Maury in Paris (La doctrine des douze Apôtres, essai de traduction avec un commentaire critique et historique, Paris, 1884) anerkannt, obwohl beirrt hinsichtlich der Schrift „Duae viae" oder „Iudicium Petri".

A. H.

Oscar von Gebhardt und Adolf Harnack, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. I. Band. Heft 3. 1883. 8. IV und 196 S. Heft 4. 1883. 8. IV und 176 S.

Theodor Zahn, Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur. II. Theil: Der Evangeliencommentar des Theophilus von Antiochien. Erlangen 1883. 8. VI und 302 S. III. Theil: Supplementum Clementinum. Erlangen 1884. 8. IV und 329 S.

Die Triumviri Patrum apostolicorum operibus edendis haben sich getrennt. Nicht mehr die tres socii, sondern nur die beiden Söhne Deutsch-Russlands geben zusammen ihre „Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur" heraus, von welchen Bd. I, Heft 1. 2, nämlich „A. Harnack, die Ueberlieferungen der griechischen Apologeten des II. Jahrhunderts in der alten Kirche und im Mittelalter", 1882, schon in dieser Zeitschrift (1882. I, S. 1—45. 111—124) besprochen worden ist. Das 3. Heft brachte: 1) A. Harnack, die Altercatio Simonis Iudaei et Theophili Christiani [auf Grund einer noch unbenutzten Hs. neu herausgegeben], nebst Untersuchungen über die altjüdische Polemik in der alten Kirche (S. 1—136), wo namentlich die Verwandtschaft der Altercatio mit dem Dialog des Jason und Papiskos in sehr beachtenswerther Weise erörtert wird (S 115—130). 2) A. Harnack, die Acta Archelai und das Diatessaron Tatian's (S. 137—153), wo mit geringerer Bestimmtheit die Vermuthung, der Verfasser der Acta habe aus dem Diatessaron geschöpft, ausgeführt wird. 3) O. v. Gebhardt, die handschriftliche Ueberlieferung der griechischen Apologeten: 1. Der Arethascodex, Paris. gr. 451 (S. 154—196), ein ansprechendes Stück rein sachlicher Verhandlung zwischen den beiden deutsch-russischen Freunden. — Das 4. Heft brachte 1) O. v. Gebhardt's dankenswerthe Ausgabe der Evangelien des Matthäus und des Marcus aus dem Codex purpureus Rossanensis (S. 1—90), von welchem die Leser dieser Zeitschrift (1881. II, S. 249 f.) schon Kunde haben; 2) A. Harnack, der angebliche Evangeliencommentar des Theophilus von Antiochien (S. 97—175). Diese Abhandlung scheint die Trennung des Livländers und des Rheinländers vollendet zu haben.

Der Rheinländer in Erlangen, Theodor Zahn, hatte nämlich dem ersten Theile seiner „Forschungen“, welcher in sehr dankenswerther Weise Tatian's Diatessaron nach Möglichkeit zusammenstellte, nur dieses Werk, wie den Tatianus selbst, über Gebühr zu entketzern suchte und den Syrus Curetoni mit Unrecht vor die Peschitta stellte, auch über „die Lehre des Addai“ wenig haltbare Behauptungen vortrug (s. diese Zeitschrift 1882. I, S. 111—124), als zweiten Theil folgen lassen: den Evangeliencommentar des Theophilus von Antiochien, welchen er trotz der Ueberschriften: patriarchae und archiepiscopi Alexandrini als eine wirkliche Schrift des alten antiochenischen Bischofs in Schutz nahm. Harnack fand diese Behauptung nicht bloss an sich sehr wenig begründet, wie sie auch Lipsius (Literar. Centralblatt 1883, nr. 21) darstellte, sondern konnte gar eine alte Brüsseler Handschrift vorbringen, in welcher der fragliche Evangeliencommentar nicht als ein Werk des Theophilus erscheint, vielmehr mit dem Vorworte eines ungenannten Verfassers, welcher sein opusculum spiritale aus älteren Auflagen (tractatoribus defloratis) bienenartig zusammengetragen zu haben bekennt, vorliegt. Zahn hat geantwortet in dem 3. Theile seiner „Forschungen“, welcher (S. 198—277) „Nachträge zu „Theophilus“ bringt, aber die sachlichen Gegengründe keineswegs entkräftet. Der Brüsseler Prolog soll unächt sein (III, 202 f.). Der Evangeliencommentar habe auch nach der Sitte des 5. Jahrhunderts eine beträchtliche Zahl von Interpolationen erfahren (S. 271 f.). Seine gegenwärtige Gestalt habe der Evangeliencommentar des Theophilus erst durch beinahe unveränderte Aufnahme von 10 Stücken aus Eucherius von Lugdunum († um 450), auch wohl noch durch ein paar andere Interpolationen erhalten (S. 271 f.). Da stehen wir denn doch an der Schwelle völliger Compilation, welche der Brüsseler Prolog offen bekennt. Es geschieht wider den Willen des Ungenannten, wenn Zahn ihn lediglich den alten Evangeliencommentar des Theophilus von Antiochien an 10—12 Stellen interpolirt haben lässt. Wie es mit Zahn's Ansicht in Wirklichkeit steht, lehrt schon die Erhitzung gegen seinen „ehemaligen Freund“, dessen „siegesgewissen Ton“ man nicht leugnen kann, hier aber sachlich nicht unberechtigt finden muss.

Hätte Zahn solche Entgegnung wohl sparen sollen, so verdient dagegen sein eigentliches „Supplementum Clementinum“ (S. 1—176) nebst den „Zusätzen zu Clemens“ (S. 319—321) allen Dank. Der Ausgang dieser sehr verdienstlichen Unter-

suchungen war der Versuch, die Trümmer der Hypotyposen des Clemens v. Alex. „vollständiger, als bisher geschehen, zu sammeln, aber auch strenger zu sichten, besser zu ordnen und in zuverlässigerem Texte herauszugeben“. Die Sache selbst brachte es mit sich, dass Zahn über diesen Zweck hinausgreifen musste. Die Meinung, dass die in der Florentiner Hs. der Stromateis diesen angehängten „Epitomae ex Theodoto“ und „Eclogae propheticae“ einen Theil der Hypothesen bilden, hat sich nämlich so befestigt, dass man über die Hypotyposen nicht handeln kann, ohne über jene Stücke ein sicheres Urtheil zu haben. Auch musste der ganze Wust der bereits gesammelten Bruchstücke des Clemens untersucht werden. „Seit Potter hat kein Herausgeber auch nur die gedruckten Werke nachgesehen, aus welchen Potter's Vorgänger die Fragmente genommen haben, und sich davon Rechenschaft gegeben, ob diese Quellen erschöpft seien. L. [soll heissen W.] Dindorf hat einige, wie es scheint, nicht alle Bände der von Cramer herausgegebenen Catenen aufgeschlagen, aber nicht bemerkt, dass er dadurch nur verführt wurde, dieselben Fragmente zweimal drucken zu lassen, gelegentlich auch um Solches vermehrt, was gar nicht dem Clemens angehört.“ In den Sammlungen der Bruchstücke des Clemens liest man sogar „eine stattliche Zahl von Sätzen, welche die Herausgeber zugleich auch an ihrem richtigen Platz in den vollständig erhaltenen Schriften des Clemens haben abdrucken lassen“. „Daneben vermisst man Vieles, was längst gedruckt, nur noch nicht gesammelt war.“ „Es war keine angenehme Arbeit, hier einige Ordnung zu schaffen.“ Zahn wollte dasjenige nicht zurückhalten, was für die Hypotyposen selbst ohne Belang ist. So gab er denn auch den Nachweis der Citate aus den erhaltenen Schriften des Clemens, theils als Schutz gegen angebliche Bruchstücke der verlorenen Schriften, theils zum Nutzen der Textkritik, theils auch zur Uebersicht des Gebrauchs der Schriften des Clemens, wofür man ihm nur dankbar sein kann.

Nach einer Uebersicht über einige handschriftliche Quellen (S. 4—16) folgen Materialien (S. 17—103). Zuerst Anführungen aus den erhaltenen Schriften des Clemens von Alex. bei den kirchlichen Schriftstellern (S. 17—31), nämlich I. Protrepticus, II. Paedagogus, III. Stromateis (Epitomae, Eclogae), IV. Quis dives salvus. Dann Anführungen aus den verloren gegangenen Schriften (S. 32—45), nämlich V. De pascha, VI. Canon ecclesiasticus, (VII fehlt), VIII. De continentia,

IX. De principiis, X. De providentia, XI. Tractatus de ieiunio et de obtrectatione, XII. Cohortatio ad patientiam, XIII. In Amosum prophetam. Weiter XIV. Beabsichtigte Schriften (S. 45—47), XV. Citate und Fragmente ungewisser Herkunft, 43 an der Zahl (S. 47—61). XVI. Unechte Fragmente (S. 61—64). Den Schluss machen XVII. Hypotyoseis (S. 64—103), und zwar: 1) Griechische Bruchstücke, 2) Adumbrationes in epistolas catholicas, 3) Anmerkungen dazu. Alles sehr dankenswerth.

Die Untersuchungen (S. 104—176) behandeln I. das 8. Buch der Stromateis (S. 104—130). Dasselbe lag schon dem Photius Bibl. cod. 111 mit verschiedener Ueberschrift und in verschiedenem Texte vor. In einigen Hss. folgte nämlich auf Buch VII die Schrift *Τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος;* In andern Hss., namentlich in einer alten, folgte ein 8. Buch mit dem Anfange: *ἀλλ᾽ οὐδὲ οἱ παλαιότατοι τῶν φιλοσόφων*, wie es in der (einzigen) florentiner Hs. und unsern Ausgaben der Fall ist. Was uns so als 8. Buch überliefert ist, hält Zahn auch wirklich dafür; aber es ist nur ein Bruchstück, überdiess getheilt, da Strom. VIII, 5, 16 p. 924 seine eigene Unterschrift hat und einem Syrer (S. 28) als „Ende des 8. Buches" gilt. So lässt denn Zahn das 8. Buch der Stromateis mit diesem verdoppelten Bruchstücke noch nicht zu Ende sein. Auf Strom. VIII, 9, 33 folgen ja in der florentiner Hs. ohne trennende Unterschrift: *ἐκ τῶν Θεοδότου καὶ τῆς ἀνατολικῆς διδασκαλίας κατὰ τοὺς Οὐαλεντίνου χρόνους ἐπιτομαί*, schliesslich: *ἐκ τῶν προφητικῶν ἐκλογαί.* Auch diese Stücke will Zahn noch zu dem 8. Buche der Stromateis rechnen. Es ist nun wohl richtig, dass zu dem 8. Buche der Stromateis, aus welchem Leontius und die Parallela Rupefucaldina zwei nicht erhaltene Stellen anführen, die Excerpta ex propheticis mehrmals gerechnet werden (S. 28). Aber dass auch die Epitomae ex Theodoto dahin gerechnet wären, hat Zahn (S. 29) mit keinem einzigen Beispiele belegt. Diese Schrift ist auch zu eigenartig, als dass sie dem 8. Buche der Stromateis noch einverleibt werden dürfte. Sie passt nicht zu dem Plane des Clemens, wie ihn Zahn aus Strom. IV, 1, 1 p. 564 gewinnt, nämlich: *μεθ᾽ ἣν ὑποτύπωσιν* (Inhalt von B. I—VII) *ἥ τε πρὸς τοὺς Ἕλληνας καὶ ἡ πρὸς τοὺς Ἰουδαίους κατ᾽ ἐπιτομὴν τῶν γραφῶν ἔκθεσις παραδοθήσεται καὶ ὅσα ἐν τοῖς πρὸ τούτου στρωματεῦσι κατὰ τὴν τοῦ προοιμίου εἰσβολὴν ἐν ἑνὶ προθεμένους τελειώσειν ὑπομνήματι τῷ πλήθει τῶν πραγμάτων ἀναγκαίως δουλεύσασι περιλαβεῖν οὐκ ἐξεγένετο.* Sehr unwahrscheinlich ist

auch die Behauptung, dass der Theodotos, aus dessen Schriften Auszüge angekündigt werden, nicht ein jüngerer Valentinianer gewesen sei. Warum denn nicht? Theodoret haer. fab. I, 8 nennt als Valentin's Nachfolger: Secundus, Kossianus (doch wohl Julius Cassianus), Theodotus, Herakleon, Ptolemäus, Marcus. Derselbe hat freilich den Clemens v. Alex. gekannt und soll aus ihm den Theodotus aufgenommen haben. Wenn Theodotus ein jüngerer Anhänger der valentinianischen Schule, und zwar ihres anatolischen Zweiges sein sollte, so findet Zahn (S. 124) die chronologische Bemerkung in der Ueberschrift unverständlich. Allein da wird ja gar nicht Theodotus, sondern nur die anatolische Lehre in Valentin's Zeiten gesetzt, auf welche allein sich der Gegensatz gegen spätere Fortbildungen bezieht. Es ist eine höchst gewagte Behauptung, dass unser Theodotos eben jener Theodas gewesen sein werde, welcher nach der Angabe des Clemens v. Alex. Strom. VII, 17, 106 p. 898 ein Bekannter des Paulus und Lehrer Valentin's gewesen sein soll, und „dass die Valentinianer in einem besondern Buch die Lehrtraditionen zusammengestellt hatten, welche sie auf Theodas oder Theodotus, das angebliche Zwischenglied zwischen Paulus und Valentinus, zurückführten" (S. 126). Hier haben wir, wie jede Vergleichung bestätigen wird, kein Stück der Stromateis, sondern „Auszüge aus den Schriften des Theodotos und der anatolischen Lehre zu Valentin's Zeiten".

Ueber die Hypotyposen des Clemens v. Alex.' handelt Zahn (S. 130—156). Er behauptet, dass diese „Skizzen" in 8 Büchern ein exegetisches Werk über beide Testamente waren, mit welchem die vielfach herbeigezogenen Epitomae ex Theodoto nichts zu thun haben. „Es sind Scholien zu ausgewählten Sprüchen", hier und da mit weitläufigeren dogmatischen oder historischen Erörterungen oder Abschweifungen. Gleichartig sind die lateinisch erhaltenen Adumbrationes in epistolas catholicas, deren Zugehörigkeit zu den Hypotyposen Zahn mit guten Gründen behauptet. Dogmatisch bedenkliche Stellen hat Cassiodorus, welcher von den ganzen Hypotyposen nur eine verworrene Kunde hatte (S. 137), freilich zum Theil beseitigt. Das griechisch erhaltene Stückchen (S. 89, 15—19) wird in den Sacris parallelis (Ioan. Dam. II, 398) mit dem Lemma *Κλήμ. στρωμ.* bezeichnet. Zu 1 Petr. 1, 3 (S. 79, 10—14) wird übrigens nicht die Präexistenz der Seele (S. 93, Anm. 3. S. 143), sondern nur die Rückkehr der abgeschiedenen Seele in den irdischen Leib vor der Auferstehung oder die Seelen-

wanderung bestritten. Beachtung verdient es, dass Clemens den zweiten Petrusbrief noch abgesondert von dem ersten behandelt hat, mit diesem noch nicht gleichgestellt wissen wollte (S. 154). Es liegt in der Sache selbst, dass manche Behauptung Zahn's anfechtbar ist. Aber niemand wird seiner sorgfältigen Zusammenstellung den Dank versagen.

Dankenswerth ist auch die Ausführung „Zur Geschichte des Clemens" (S. 156 176). Mit Recht erkennt Zahn den Clemens als einen geborenen Athener an Das Ergebniss ist: „Reisen des Clemens von Griechenland nach Unteritalien, nach Syrien und Palästina, zuletzt nach Aegypten, wahrscheinlich vor 180. Die Schrift über die Enthaltsamkeit und der später als diese verfasste Protrepticus jedenfalls vor 189. Lehrthätigkeit an der katechetischen Anstalt [zu Alexandrien] neben Pantänus spätestens von 190 an. Um diese Zeit der Paedagogus. Tod des Pantänus gegen 200. Clemens [alleiniger] Vorsteher der katechetischen Anstalt 200—202 oder 203. In dieser Zeit [also etwas später, als man bisher anzunehmen pflegte] Ausarbeitung des Stromateis. Flucht von Alexandrien 202 oder 203. Ausserhalb Aegyptens schreibt Clemens in den folgenden Jahren seine übrigen Schriften [doch wohl nicht erst jetzt *περὶ τοῦ πάσχα*?], unter anderem *περὶ ἀρχῶν*, später als diese *τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος*, ferner [erst so spät] die Hypotyposen u. s. w. Aufenthalt bei Bischof Alexander in Cilicien oder Cappadocien vor 211. Tod des Clemens vor 216."

Die erste Beilage (S. 177—196) behandelt: „Kritische Fragen über den liber Anatoli de ratione paschali", welchen man bereits fast allgemein dem um 270 Bischof von Laodicea gewordenen Alexandriner Anatolius völlig absprach. Zahn sucht die Abfassung um 270 aufrecht zu halten, „wenn es nämlich gelingt, die technisch-chronologischen Absurditäten, welche die Kenner darin gefunden haben, in befriedigender Weise zu erklären oder sie einem unwissenden Uebersetzer des 5. Jahrhunderts aufzubürden." Da dieser Anatolius gleich anfangs als seine Vorgänger Isidorum et Hieronymum et Clementem nennt, stellt Zahn in der zweiten Beilage (S. 197-198) bisher nicht gedruckte „Fragmente eines Hieronymus Graecus" zusammen. Auf die dritte, schon besprochene, Beilage „Nachträge zu Theophilus" folgt die vierte (S. 277—278) „Zum Text von 1 Tim. 3, 16" (*ω* = *ὅ* für *ὅς*). Die fünfte Beilage (S. 278—319) behandelt „Die Lehre der zwölf Apostel" und ist schon oben (S. 73—102) zum Theil berücksichtigt worden. Ein so früher Ursprung

des wieder aufgefundenen Buches (um 110), und zwar in Alexandrien, wird sich nicht aufrecht erhalten lassen. Auch auf die Behauptung, dass „Duae viae" vel „Iudicium Petri" die *Διαταγαὶ διὰ Κλήμεντος* nicht heissen konnten (S. 285), ist schon oben (S. 74 f.) die Antwort gegeben. Die Abfassung des Barnabasbriefs wird bedeutend zu spät erst um 120—125 angesetzt (S. 293). Die sechste Beilage (S. 319—321) bringt „Zusätze zu Clemens". Den Schluss bildet ein „Register über Theil I—III der Forschungen" (S. 322—329).

Hoffen wir, dass das Supplementum zu weiterer Erforschung und Bearbeitung des Clemens v. Alex. anregen und Dienste leisten werde! Hoffen wir aber auch, dass „die Texte und Untersuchungen" der vereinigt gebliebenen Duumvirn uns recht bald den gleich anfangs angekündigten „Pastor Hermae der abendländischen Kirche nach 20—30 zum grössten Theil zum ersten Male benutzten Handschriften" [ich hatte 1873 deren nur zwei zur Benutzung] bringen werden! A. H.

Dan. Völter. Der Ursprung des Donatismus, nach den Quellen untersucht und dargestellt. Freiburg i. Br. und Tübingen 1883. 8. VIII u. 194 S.

Ein begabter Schüler C. v. Weizsäcker's, welcher sich auch den Lesern dieser Zeitschrift (1883. II, S. 180-215. 1884. I, S. 23—36) durch zwei Abhandlungen, namentlich durch die zweite über das Ursprungsjahr des Montanismus, empfohlen hat, veröffentlicht eine von der Tübinger theol. Facultät 1878 gekrönte Preisschrift in völlig neuer Durcharbeitung. Von den Vorarbeiten bezeichnet er Ferd. Ribbeck's „Donatus und Augustinus" (1858) als einen Rückschritt, da es sogar am sprachlichen Verständniss der Quellen fehle, dagegen Chn. Wilh. Franz Walch's „Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien", Th. IV, 1768, als vortrefflich. Eine neue Bearbeitung des Donatismus ist gewiss an der Zeit, und der Hr. Verf. hat sich Mühe genug gegeben, aber doch, so viel ich sehe, noch viel zu berichtigen, überhaupt zu thun übrig gelassen.

Der grösste Theil der Schrift (S. 5—107) ist der noch wenig gebahnten Untersuchung über die Quellen der Entstehungsgeschichte des Donatismus gewidmet und stellt im Allgemeinen grossartige Fälschungen der Geschichte dar, welche doch vielleicht etwas einzuschränken sind. 1) Den Anfang machen die Acta Martyrum Saturnini presbyteri, Felicis, Dativi, Ampelii et aliorum

(Optati Milevit. de schismate Donat. ll. VII, ed. Lud. Ell. Dupin, Antwerp. 1702, p. 150 sq.), nach Völter (S. 5—10) nicht vor Augustinus donatistisch überarbeitet, lehrreich für die Vorgeschichte der Spaltung durch Darstellung des Verfahrens, welches Mensurius, Bischof von Carthago und sein damaliger Diakonus Caecilianus in der Diocletianischen Christenverfolgung einschlugen. 2) Für das Verhalten des Bischofs Felix von Aptunga, welcher den Caecilianus zum Bischofe von Carthago ordinirte, sind eine Hauptquelle die Gesta purgationis Felicis episcopi Aptungitani (bei Dupin p. 162—167), über welche Völter (S. 11—45) zu dem Ergebniss kommt, dass sie antidonatistisch verfälscht seien. Felix soll kein Traditor gewesen sein, d. h. in der Christenverfolgung Diocletian's keine heiligen Schriften ausgeliefert haben. 3) Auch die Gesta apud Zenophilum (bei Dupin p. 107 bis 174), welche die Vergehen des donatistischen Bischofs Silvanus von Cirta auch durch einen Diakonus Nundinarius feststellen, erklärt Völter (S. 46—91) in der vorliegenden Gestalt für eine tendenziöse Fälschung. Die Hauptsache ist es, dass der donatistische Silvanus ein Traditor gewesen, und die Wahl des donatistischen Majorinus zum Bischofe von Carthago durch Bestechung von Seiten des reichen Lucilla bewirkt worden sei. 4) Die Acta Concilii Cirtensis (bei Dupin p. 175), welche bisher fast allgemein für ächt gehalten wurden, erklärt Völter (S. 92—100) nach A. Harnack's Vorgange für gefälscht. 5) Dagegen wird von Völter (S. 101—107) Donatistae cuiusdam sermo de vexatione temporibus Leontii et Ursatii (bei Dupin p. 190—193) nicht bloss früher angesetzt, sondern auch zum erstenmal auf den Ursprung des Streits bezogen. Alle diese Untersuchungen sind verdienstlich, freilich, so viel ich sehe, lange nicht abschliessend.

Verdienstlich, aber doch mancher Berichtigung bedürftig erscheint mir auch Völter's Untersuchung über den Ursprung des Streites (S. 108—194). Namentlich finde ich den Zusammenhang der donatistischen Spaltung mit der aus der Diocletianischen Christenverfolgung stammenden Traditorenfrage über Gebühr zurückgestellt. Lassen wir uns den Ursprung des Streites von Völter (S. 122 f.) selbst darstellen: „Mensurius [Bischof von Carthago] hat bei seiner Abreise [an den Hof, doch wohl eher des Tyrannen Alexander, als, wie auch Völter meint, des Maxentius] die Leitung und Verwaltung seiner Kirche, dem Herkommen entsprechend, in die Hände der Presbyter und Diakonen gelegt, unter denen Caecilian einen dominirenden

Einfluss gehabt haben muss. [Völter beruft sich auf das vermeintliche Interesse der Gegenpartei an einem Interventor, welcher mir erst nach der Wahl Caecilian's eingesetzt zu sein scheint.] Bald scheinen jedoch die Parteigegensätze zum offenen Ausbruch gekommen zu sein, und es suchten nach des Mensurius Tod ein Theil der carthagischen Gemeinde, voran die Senioren und Lucilla, aber auch Mitglieder des Presbyteriums selbst, wie Botrus und Celestius, ohne Zweifel bereits besorgt um den Ausfall der künftigen Bischofswahl, der Herrschaft Caecilian's ein Ende zu bereiten. Sie wandten sich desshalb, gestützt auf alte Klagen, die wir kennen [Rücksichtslosigkeit gegen Märtyrer-Fanatiker und gegen die Lucilla], und wohl auch auf neue, die zwar in der besondern augenblicklichen Lage des carthagischen Bisthums ihren unmittelbaren Anlass, aber doch dieselbe tiefere Wurzel, wie jene, gehabt haben werden, an Secundus von Tigisis, den Senior der numidischen Geistlichkeit, der im Fall einer Erledigung des bischöflichen Stuhls von Carthago die höchste Auctorität in Afrika repräsentirte, und baten ihn, einen interventor in Carthago einzusetzen. Secundus kommt diesem Verlangen nach, indem er eine Commission dahin sendet, die entweder von Donatus von Casae nigrae geführt war oder den letztern zum Bisthumsverweser einsetzte. Dass mit dieser Massregel, wenn sie auch ergriffen war, das Schisma zu verhindern, dieses bereits bestand, ist klar, und desshalb hat auch jener Fortunius bei Augustin (opi. 44, 4) in einem gewissen Sinne Recht, wenn er sagt, der interventor sei von den Numidiern parti suae communionis bestellt worden, sofern demselben factisch nur ein Theil der Gemeinde anhing. Denn Caecilian und sein Anhang erkannten denselben nicht an, sei's dass sie überhaupt den Numidiern das Recht zu einer solchen Einmischung bestritten, sei's dass sie desshalb nichts von ihm wissen wollten, weil die Commission, wie es in jener augustinischen Stelle heisst, gehandelt hatte, ohne sich mit Caecilian ins Benehmen zu setzen. Aus diesen Verhältnissen ergab sich mit einer gewissen Consequenz der weitere Verlauf der Dinge, vor allem die zwiespältige Bischofswahl. Eine solche hatte nach der herkömmliehen Ordnung auf einer Synode zu geschehen. — Was diese Synode betrifft, so wurde zwar in Afrika die Wahl eines gewöhnlichen Bischofs als Angelegenheit der engeren Provinz, welcher derselbe angehörte, betrachtet. — Bei der Wahl des Bischofs von Carthago, des Metropoliten von ganz Afrika dagegen scheint es herkömmlich gewesen zu sein, dass die Bischöfe der afrikanischen Ge-

sammtkirche, d. h. der Provinzen Afrika, Numidien und Mauretanien sich betheiligten. Sie hatte also auf einer afrikanischen Generalsynode zu erfolgen, und das Recht dieselbe zu berufen und zu leiten hatte in diesem Falle der dem carthagischen Bischof im Rang nächststehende afrikanische Bischof, nämlich der Senior der numidischen Geistlichkeit, dessen Sache auch die Ordination des Neuerwählten war. Liess Caecilian die Wiederbesetzung des Stuhls von Carthago in dieser verfassungsmässigen Weise vor sich gehen, so konnte er sicher sein nicht gewählt zu werden. Mochte er vielleicht auch die Stimmen des carthagischen Clerus der Mehrzahl nach für sich haben, der grössere Theil der Gemeinde scheint gegen ihn gewesen zu sein, und unter diesen Umständen hätten sich wohl auch die auf der Wahlsynode anwesenden Bischöfe nicht für ihn entschieden, zumal die Numidier nicht, nachdem er sich dem auf Veranlassung des Primas von Numidien eingesetzten interventor widersetzt hatte. Wenn daher Caecilian auf das Bisthum nicht einfach verzichten wollte, so blieb nichts übrig, als durch rasches selbständiges Handeln fertige Thatsachen zu schaffen. Zu einem solchen Vorgehen schien denn auch in den augenblicklichen ausserordentlichen Verhältnissen eine gewisse Berechtigung zu liegen. — Die Hauptsache war, dass man für das geplante Verfahren die Unterstützung einiger Bischöfe fand, die bereit waren, zu einer Synode zusammenzutreten und dem Erwählten die Ordination zu ertheilen. Zu diesem Zwecke stellten sich denn auch drei benachbarte Bischöfe Felix von Aptunga, Novellus von Tyzicum und Faustinus von Tuburba dem Caecilian und seiner Partei zur Verfügung. — Einstimmig ward Caecilian vom Volk, d. h. von dem allein anwesenden Anhang Caecilian's gewählt, und Felix von Aptunga ertheilt ihm durch Handauflegung die Ordination. — In den Augen der Gegenpartei war die Wahl und Ordination Caecilian's ein schnöder Gewaltakt. Es wird sofort an Secundus von Tigisis geschickt, der eine Synode nach Carthago einberuft. — Wir haben es — mit einer afrikanischen Generalsynode zu thun. — Dieselbe musste in einem Privathause abgehalten werden, da die Kirche von Caecilian und seinem Anhang besetzt war.“ Den Verlauf dieser Synode stellt Völter (S. 131 f.) so dar: „Es scheint, dass Caecilian die Bischöfe zuerst zu sich eingeladen hat, dass aber diese hierauf den Caecilian aufforderten, sich vor der Synode zu stellen und zu verantworten. Allein weit entfernt, sich als schuldig zu bekennen, ist er nur bereit, sich einer nochmaligen Ordination zu unterwerfen. Davon wollte

man jedoch auf der andern Seite nichts wissen, und so blieb Caecilian der Synode fern, die nun in seiner Abwesenheit ihn verurtheilte, d. h. excommunicirte ob seines widerrechtlichen Vorgehens bei seiner Wahl und Ordination und seiner Weigerung, vor der höchsten kirchlichen Instanz, d. h. vor der Generalsynode zu erscheinen. Das gleiche Urtheil wie über Caecilian wurde von der Synode über Felix von Aptunga, Novellus von Tyzicum und Faustinus von Tuburba ausgesprochen, nicht etwa weil sie Traditoren waren — sondern weil sie bei der Usurpation des Caecilian mitgewirkt und nachher wohl gleichfalls der Provinzialsynode Trotz geboten hatten. Nach diesem Urtheil der Synode über Caecilian und Genossen wird eine Neuwahl veranstaltet. Das Volk wählt den Majorin, der bisher als Lector der Kirche von Carthago angehört hatte und ein Hausfreund der Lucilla war, und die Synode bestätigt ihn durch die Ordination. — Optatus (I, 20) und Augustin (de unitate ecclesiae c. 25) berichten, dass das Resultat der Synode von dieser sofort noch von Carthago aus brieflich überallhin bekannt gegeben worden sei. — Optatus will sich im Besitz eines Exemplars eines solchen Synodalschreibens befinden, allein da in demselben Felix der traditio beschuldigt wurde, so kann es unmöglich ächt sein. — Zum Theil religiöse, zum Theil persönliche Gründe sind, wie wir gesehen haben, es gewesen, die innerhalb der carthagischen Gemeinde eine starke, dem Caecilian feindliche Partei zusammengebracht haben. Was aber den afrikanischen Episkopat, jedenfalls in seiner überwiegenden Mehrheit zum Einschreiten gegen ihn veranlasste, das war seine widerrechtliche Wahl und Ordination und sein Ungehorsam gegen die Generalsynode. Die angebliche Bestechung der Bischöfe durch Lucilla ist eine gemeine Verleumdung. Eine Abneigung aus religiösen oder politischen Gründen mag wohl auch bei einzelnen unter den Bischöfen gegen Caecilian vorhanden gewesen sein, aber auf die Entscheidung der Generalsynode als solcher hat dieselbe keinen nachweisbaren Einfluss geübt, vielmehr ist ihr Urtheil aus den angegebenen Gründen völlig begreiflich." Und doch soll die widerrechtliche Wahl und Ordination Cäcilian's, schon ehe Secundus von Tigisis zur Synode nach Carthago kam, auch von überseeischen (d. h. wohl italienischen) Kirchen, insbesondere von Rom bereits anerkannt gewesen sein, wie Augustinus (epi. 43, c. 3, 7. 8. contra Parmen. I, 3) berichtet.

Diese neue Darstellung steht in mehrfachem Widerspruch gegen die alten Berichte und kann nur mit gewaltsamer Besei-

tigung alter Zeugnisse durchgeführt werden. Nach der einstimmigen Ueberlieferung ist nicht die Bischofswahl, sondern die Ordination Caecilian's durch Felix von Aptunga als einen Traditor angefochten worden, und diese bestimmte Angabe hat Völter (S. 122 f.) für mich durchaus nicht so überzeugend wie für A. Harnack (Theol. Lit.-Ztg. 1884, nr. 4), bestritten. Allerdings erklärt in den Gestis purgationis Felicis episcopi (bei Dupin p. 164) der katholische Apronianus: Nam Paulino hic administrante vices praefectorum, subornatus est quidam privatus homo, qui modicum (l. modum) cursoris haberet, qui ad catholicae unitatem veniret atque eos induceret et terreret. detecta igitur factio est. nam componebatur Felici religiosissimo episcopo per mendacium, ut videretur scripturas prodidisse et exussisse. Völter beruft sich nun darauf, dass nach dem Schreiben Constantin's an Caecilianus bei Euseb. H. E. X, 6, 4 von 312 oder 313 Patricius der Vicarius Africae gewesen ist. „Aelius Paulinus kann erst sein Nachfolger gewesen sein, und zwar fällt sein Vicariat ins Jahr 314. Im Anfang der genannten Gesta ist nämlich ein kleines Protokoll aus Aptunga mitgetheilt, in welchem der auf Grund einer Weisung des Vicarius Aelius Paulinus vor die Duumvirn des Orts geladene frühere Duumvir Alfius Caecilianus erklärt, dass es seit der Ausführung des ersten Diocletianischen Verfolgungsedicts in Aptunga, d. h. seit dem Jahr 303, 11 Jahre seien. Wenn also erst unter Aelius Paulinus im Jahr 314 die Klage laut wurde, dass Felix ein traditor sei, so kann dieser Vorwurf auf jener Synode von Carthago im Jahr 312 [oder 311] noch keine Rolle gespielt haben“ (vgl. S. 163. 175). Dieser Schluss erscheint mir vorschnell. Der Text der Gesta liegt bekanntlich sehr im Argen, und wenn im Eingange Aelii Paulini viri spectabilis agentis vicariam praefecturam zweimal Erwähnung geschieht, so hat man längst ein Textverderbniss erkannt, da in der erstgenannten Stelle der Vicariat des Paulinus in die Vergangenheit versetzt wird, nach Dupin gar in das Verfolgungsjahr 303. Sehr nahe liegt eine Verwechselung mit dem Proconsul Aelianus, welchen Constantinus 314 (Volusiano et Anniano coss.) mit der Untersuchung über Felix beauftragte (Optat. I, 27), oder auch des Jahres der Untersuchung mit dem Jahre des Hergangs. Auf keinen Fall ist es erwiesen, dass Paulinus, unter welchem Bischof Felix als Traditor beschuldigt sein soll, erst des Patricius Nachfolger im Vicariat gewesen sei. Und wir haben kein Recht, die Angaben zu verwerfen, dass Caecilianus als Bischof wegen der Ordination durch

einen angeblichen Traditor beanstandet ward. Die Wahl selbst ist, da die Ausschliessung der Numidier nicht von Caecilianus und Anhang, sondern von den Bischofscandidaten Botrus und Celestius veranstaltet worden war, wenigstens für den wider Erwarten gewählten Caecilianus kein Vorwurf gewesen. Nun erst wandte sich, wie Optatus I, 19 ganz glaubwürdig erzählt, eie unterlegene strenge Partei an den Senior von Numidien, welcher, wie wir anderswoher erfahren, einen Bisthumsverweser (Donatus von Casae nigrae) eingesetzt haben wird. Nun erst wird unter dem Vorsitze des Secundus eine Synode in Carthago zusammengekommen sein, welche die von Caecilianus angebotene Ausgleichung schroff zurückwies und (wie es sich auch mit der angeblichen Bestechung durch Lucilla verhalten haben mag), den Majorinus auf den Bischofsstuhl erhob. Caecilianus ward gehalten durch Rom, dessen Parteinahme aber hier weder gegen das formelle noch gegen das materielle Recht verstiess, da es einen gewählten Bischof gegen reichsfeindliche Fanatiker aufrecht erhielt.

Dass der römische Kaiser Constantinus, dessen Verfahren die Abschnitte über die Untersuchung in Rom (S. 134—156), die Synode von Arles (S. 156—176), die Untersuchung in Mailand und die erste Verfolgung bis zum Toleranzedict vom 5. Mai 321 (S. 176—194) mehr im Einklange mit der Ueberlieferung und dem geschichtlichen Sachverhalte beschreiben, von vorn herein gegen die Donatisten Partei nahm, ist sehr begreiflich, auch in der Hauptsache zu billigen. Ein theilweises Recht des Donatismus liegt nur in dem Widerstande gegen die Allgewalt Roms, auch des kaiserlichen, in kirchlichen Dingen.

Dem Herrn Verf. haben wir jedenfalls eine sorgfältige und anregende Arbeit zu danken. Die jugendliche Hitze, mit welcher er gegen die Ueberlieferung vorgeht, wird sich schon von selbst abkühlen. Bei etwas bedächtigerem Verfahren wird er noch recht Tüchtiges leisten.

Ein Druckfehler ist S. 59, Z. 7 Purpurius st. Purpurio. S. 155, Z. 9 hat auch der Hr. Verf. Brixia einmal wiedergegeben durch Brixen st. Brescia, wie es mir oft genug begegnet ist.

A. H.

E. Kautzsch, Grammatik des Biblisch-Aramäischen mit einer kritischen Erörterung der aramäischen Wörter im Neuen Testament. Leipzig 1884. 8. VIII u. 181 S.

Endlich hat der alte Winer den seiner würdigen Nachfolger gefunden — ja, wie sich gleich zeigen wird, noch mehr als das. — Bei der Wichtigkeit, welche das biblische Aramäisch für den Theologen hat, wurde es längst als ein schmerzlicher Mangel empfunden, dass, während vom Syrischen vortreffliche grössere und kleinere Grammatiken vorliegen, während das Mandäische eine erschöpfende Bearbeitung gefunden hat, derjenige Dialekt, der dem Freunde des A. T.'s nächst dem Hebräischen der wichtigste sein muss, noch immer auf veraltete oder ungenügende Darstellungen beschränkt blieb. Die Erneuerung der Winer'schen Grammatik, durch welche die Welt im Jahre 1882 bestraft wurde, bleibt wohl am besten in Lethe's stillem Strome versenkt. Luzzatto's Behandlung der Sache beruhte auf einer etwas rohen Empirie, Baer's Abriss in seiner Ausgabe des Daniel, Esra und Nehemia (1882) zeigte nicht die wünschenswerthe Zuverlässigkeit der Formangaben. Kautzsch hat nunmehr die erste wirklich wissenschaftliche Fundamentirung der Grammatik des biblischen Aramäisch gegeben, auf welcher jede fernere Bearbeitung dieses Stoffs weiterzubauen haben wird. — Vor allen Dingen ist hier der Verwirrung vorgebeugt, welcher wir bei Winer und auch bei Petermann durch die gleichzeitige Behandlung des biblischen und targumischen Aramäisch auf Schritt und Tritt begegnen und welche namentlich bei dem Anfänger jene heillose Confusion erzeugt, die oft für immer ein Begreifen der Sache unmöglich macht. Ein zweiter sehr wichtiger vom Verf. festgehaltener Grundsatz ist die Feststellung des wirklichen sprachlichen Bestandes, wie er sich auf Grund des obengenannten Baer'schen Textes nunmehr gewinnen lässt. Natürlich ist damit keine sklavische Unterwerfung unter die massorethische Tradition gegeben, wie denn z. B. der Verf. mit Recht (S. 24) die in unsern Texten durchgeführte Differenzirung des Sin und Schin als einen dem Aramäischen fremden Hellenismus abweist. — Die Ausführung des Ganzen trägt das Gepräge der gediegensten sprachwissenschaftlichen Durchbildung: die Fassung der Regeln ist klar und bestimmt, die Auswahl der Beispiele unter sorgfältigster Erwägung aller Einzelfragen gegeben, wodurch das kleine Buch an manchen Stellen, wie z. B. S. 63. 66 (Anm.) 69. 110, 4. 116 u. a., zu einem wahren thesaurus linguae biblico-aramaicae wird. In der Lautlehre hätte

auf S. 26 für den Lautwechsel von aram. ד mit bh. ז vielleicht noch דְּנָה, für den von aram. ת = bh. שׁ: תְּרַע = שַׁעַר, auf S. 27 für aram. ט = bh. צ noch עֵטָא Dan. 2, 14 = עֵצָה, מְטָא = מְצָא angeführt werden können. Der vollständigeren Uebersicht über alle vorkommenden Fälle des Lautwechsels wegen wäre es vielleicht auch besser gewesen, auf die innerhalb des Aramäischen selbst begegnenden Fälle von Vertauschung von ד und ל in אֲזַד und אֲזַל, von ק und ע in אַרְקָא und אַרְעָא hierbei gleich aufmerksam zu machen unter Verweisung auf S. 63 und S. 21 Note 2. S. 22 Not. 1; zum Wechsel zwischen bh. א und aram. ה wäre auch auf הֵן = אִם zu verweisen. — Zu S. 30 No. 4[a] gehört auch das Beispiel אֲחִידָה = bh. חִידָה, ebenda zu 4[b] gehört auch כַּרְבְּלָא der Mantel. S. 29 zu den Beispielen der Apokope gehört auch רִבּוֹ, vgl. S. 121. Vielleicht hätte auch auf die Lautumstellungen, die nach Analogie des bh. כֶּבֶשׂ und כֶּשֶׂב im Aram. sich finden, hingewiesen werden können, wie sie in ἀκελ = חֲקַל = חֲלַק (s. S. 104) cf. bh. חֵלֶק und in אַרְכֻּבָּא Knie cf. בִּרְכּוֹהִי Dan. 6, 11 und bh. בֶּרֶךְ uns entgegentreten. — S. 11 hätte unter Stammverkürzungen etwa noch als Beispiel die Synkope Ἰωνᾶ = יוֹחָנָן angeführt werden können. — In der reichhaltigen und gediegenen Formenlehre vermissten wir unter den starken Verbalformen mit Suffixen S. 60—62 nur die zwei Beispiele יְשַׁמְּשׁוּנֵּהּ Dan. 7, 10 und יִשְׁאֲלִנְכוֹן Esr. 7, 21. — Zu S. 114 erwähnen wir nur, dass שָׁלְטָן als st. cstr. auch Dan. 7, 14 vorkommt, ebenda findet sich auch שָׁלְטָנֵהּ. Ausserdem gehört hierher פָּלְחָן Gottesdienst Esr. 7, 19. — חֲנֻכַּת hätte vielleicht unter Verweisung auf S. 122 mit aufgeführt werden können. — Einzelnes muss man manchmal lange suchen; so נִדְנֵה, was auf S. 94 steht, während wir auf S. 116 u. a. herumirrten. Wir halten es daher für möglich, dass Einzelnes von dem oben Angeführten sich doch irgendwo in dem reichhaltigen Buche findet. Ein Index wäre eine grosse Wohlthat, aber er würde freilich das Buch vertheuern. So sähe man S. 84 bei אֶצְבְּעָן gern einen Hinweis auf אֶתְבְּעָצָא Dan 2, 41 und cstr. אֶצְבְּעָת ib. v. 42 oder auf eine Stelle der Grammatik, wo man dies finden kann. — Denjenigen, die יוֹם und seine Formen auf S. 117 f. suchen, sei mitgetheilt, dass dies auf S. 97 steht. —

Auf die Druckfehlersuche sind wir nicht gegangen; indessen auf S. 129 muss es unter קֳדָם am Schluss des ersten Absatzes heissen: vgl. § 67, 7 statt 6. — Sehr werthvoll sind die Besprechungen der aramäischen Glossen des N. T.'s auf S. 7—12. 173. 174, durch welche zahlreiche Ungenauigkeiten und tradirte

falsche Auffassungen beseitigt werden. Nach privater Mittheilung nimmt der Verf. die Forderung der Form אֱתִי (S. 174) gegen Bickell zurück, „da targumisch auch אתא und איתא allerdings unter zweifelhafter Aussprache vorkomme". Nur für איתא haben wir Beispiele mit der Bedeutung des Imperativ gefunden; das perfectum אָתָא אֲתָא (?) ist in Gn. 19, 9 bei Onkelos חד אתא לאתותבא. Indessen da der obige Imperativ auch zu תָּא verkürzt wird in den häufigen Formeln תא חזי „komm und siehe", תא שמע „komm und höre", so wäre es immerhin möglich, dass *μαραναθα* = *μαρανθα* wäre und bedeutete „o (unser) HErr komme". — Möchte des Verf.'s Grammatik an unseren Universitäten nunmehr reichlich benutzt werden und das bewirken, was sie herbeizuführen verdient, den Aufschwung der Studien des biblischen Aramäisch. Einen sicherern Führer als den hier vorliegenden wird man keinem Studirenden geben können.

Jena. C. Siegfried.

E. M. Geldart, The Gospel according to Paul. An Essay on the Germs of the Doctrine of Atonement. London 1884. 8. VI and 85 pp.

Ein beredter englischer Geistlicher, wohl vertraut mit der deutschen Kritik des Neuen Testaments seit F. C. Baur, hat diese frisch geschriebene Abhandlung vor 10 Jahren der Tayler'schen Gesellschaft zu London vorgelesen und Beifall gefunden. Erst jetzt giebt er sie wohlgeprüft heraus. Cap. I behandelt die Ansicht des Paulus von dem Gesetze, welche recht antinomistisch dargestellt wird (p. 1—25), Cap. II den Begriff des Paulus von der Erlösung (p. 26—46). Eine Erlösung nicht von dem Zorne Gottes, sondern des Gesetzes und der Weltgeister, welche dessen Urheber sind. Cap. III behandelt anti-paulinische Ansichten, wie sie in dem Briefe des Jakobus und der Apokalypse des Johannes gefunden werden, und semi-paulinische, für welche namentlich der Hebräerbrief geltend gemacht wird, schliesslich die johanneische Theologie (p. 47—70). Den Schluss macht Cap. IV. Die historische Grundlage (p. 71—85), beginnend mit der Apostelgeschichte. Die eigene Ansicht des Hrn. Verf. drücken die Schlussworte aus: Jesus starb, der Gerechte für die Ungerechten, und sein Blut vermachte aller Nachwelt das ewige Testament der Sündenvergebung, ein immerwährendes Liebes-Vermächtniss. Der Raum verbietet uns ein näheres Eingehen.

A. H.

Verantwortlicher Redacteur Dr. A. Hilgenfeld.
Pierer'sche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

VIII.

Die apologetische Rede Jesu für seine des Sabbatbruches beschuldigten Jünger.

Matth. 12, 1—8; Marc. 2, 23—28; Luc. 6, 1—5.

Von

Dr. **Alb. Klöpper,**

Professor der Theologie in Königsberg.

In der Vertheidigung, welche Jesus seinen, von den Pharisäern wegen ihres Aehrenraufens am Sabbat, getadelten Jüngern zu Theil werden lässt, sind ein paar Punkte, welche einer etwas genaueren Erklärung bedürftig erscheinen, als wie sie in den gebräuchlichen exegetischen Handbüchern gegeben zu werden pflegen. — — Das erste Argument, dessen sich Jesus bedient, um seine Jünger vor dem Vorwurfe, dass sie den Sabbat entheiligt hätten, zu schützen, ist bekanntlich allen drei Synoptikern gemeinsam. Dasselbe kommt, — wobei wir hier von unerheblichen Nüancen in der Darstellung absehen — darauf hinaus, dass der Redner aus der Schrift ein Beispiel aufweist, in welchem ein analoges Thun, als das tadelnd in Anspruch genommene, Seitens des gottgesalbten Königs David in die Erscheinung tritt, und dies in der Weise, dass der damalige oberste Vertreter der gesetzlichen Cultusordnung, der Hohepriester selbst, seine Hand zur Speisung des Verfolgten und seiner Begleiter mit den Schaubroden des Heiligthums darbietet, ohne dass die Schrift ein Wort der Missbilligung für diese Abweichung von der bez. gesetzlichen Bestimmung hinzugefügt hätte.

Nun liefern Marcus und Lucas nur dieses eine apologetische Moment. Der letztere Evangelist lässt auf dasselbe sofort die Aussage Jesu folgen: *ὅτι κύριός ἐστι ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ σαββάτου.* Ein Dictum, welches hier anerkanntermaassen völlig unvermittelt und abgerissen dasteht; und bei dem die Einführungsworte: *καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς,* — die ebenfalls insofern unverständlich sind, als ein Wechsel weder der Redenden, noch der Angeredeten stattfinden kann, — verrathen, dass diese Schlussworte der Rede Jesu unmöglich so unmittelbar auf das erste Argument gefolgt sein können.

Auch Marcus hat die eben hervorgehobenen Einführungsworte; aber er lässt zuvor Jesum einen Ausspruch thun, nach welchem der Sabbat um des Menschen willen in's Dasein getreten erscheint, nicht der Mensch um des Sabbats willen. Und erst aus diesem so formulirten allgemeinen Grundsatze heraus lässt er den Redner mit *ὥστε* als Consequenz den Schlusssatz ziehen, den Lucas (sowie auch Matthäus) hat, und der den Menschensohn als den Herrn des Sabbats erscheinen lässt.

Ist gegen diese logische Folgerung nichts Erhebliches einzuwenden, so sind doch gegen die von Marcus referirte Maxime, — nach welcher der Sabbat nicht als Selbstzweck zu beurtheilen sei, dem als einer starren, unerbittlichen Auctorität der Mensch sich unbedingt unterworfen fühle, ganz abgesehen davon, ob in einem concreten Falle sein Wohl oder sein Wehe dadurch befördert werde, sondern vielmehr als Mittel zum Zweck, um seiner äusseren und inneren Ruhe und Erquickung zu dienen, — nicht zu unterschätzende Einwände gemacht worden, als sei sie von Jesu selbst nicht schon so formulirt, und, wenn dies auch, wenigstens nicht bei dem hier vorliegenden Anlasse in seiner Apologie verwendet worden. Und leugnen lässt sich nicht, dass, wenn der gedachte, die Bestimmung des Sabbats betreffende allgemeine Grundsatz auch wohl als eine, dem Bewusstsein des historischen (synoptischen) Christus congeniale, zudem unschwer aus Deut. 5, 14 ableitbare principielle Maxime sich begreiflich machen lässt, dieselbe doch durch die decidirte Form, in der sie auftritt, den Verdacht erwecken kann,

als sei ihr jene erst von dem späteren christlichen Gemeindebewusstsein, welches immerhin die Stellung, die Jesus zum Sabbat eingenommen habe, richtig gewerthet haben werde, zu Theil geworden. In jedem Falle aber hat der in Rede stehende Grundsatz in einer, auf das Bewusstsein der Pharisäer berechneten Apologie, einen so provocatorischen Accent, dass er über den nächsten Zweck der widerlegenden Argumentation hinausgegangen sein würde. Auch wird man sich nicht verhehlen können, dass die Proclamation desselben veraussichtlich bei den Adressaten der Rede eine Stimmung hohen Missmuthes und Aergernisses hervorrufen müsste, von der doch wiederum Marcus nichts zu berichten weiss. Nehmen wir hinzu, dass das bez. Dictum durch die ominöse Einführungsformel: *καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς*, an das erste apologetische Argument angefügt ist, so werden wir ausreichenden Grund haben, Marc. 2, 27, als einen, zum Mindesten nicht in die hier vorliegende Vertheidigungsrede Jesu gehörigen Zusatz, zu notiren.

Bieten uns so Marcus und Lucas, wie wir uns überzeugt haben, Materien, die, in der Verkettung, in der sie uns entgegentreten, wir als für die vorliegende Situation angemessene Redeelemente nicht erachten können: so vermissen wir in ihren Referaten andererseits etwas, und zwar nicht etwas Unwesentliches, wenn wir ihre Darstellung des Sachverhältnisses im Ganzen überblicken.

Das von allen drei Evangelisten angeführte Argument, durch welches das Beispiel David's als Deckungsschild für die Sabbatsverletzung der Jünger verwerthet wird, ist ein treffendes, insofern zunächst ganz im Allgemeinen der eine Verstoss gegen eine gesetzliche Cultuseinrichtung, durch einen anderen von analoger Beschaffenheit compensirt, und somit als ein nicht absolut strafbarer aufgewiesen wird. Aber immerhin leistet jenes Exempel nicht mehr, als dass unter ganz bestimmten Bedingungen, die auf beiden Seiten nur als Umstände dringender Noth und Bedrängniss aufgefasst werden können, eine Stillung des Hungers bei Hintansetzung ritual-gesetzlicher Bestimmungen eine Entschuldigung finden könne. Im höchsten Falle

also durfte sich Jesus versprechen, durch jenes apologetisch verwerthete Moment von den Pharisäern zu erreichen, dass sie den einen vorgekommenen Fall, als durch eine Nothlage, die der des gottgeliebten Königs ähnlich war, herbeigeführten gelten liessen, und für diesmal den Schuldigen Gnade für Recht zu Gute kommen liessen. Es bedarf aber keiner näheren Motivirung, wie wenig das betreffende Beispiel, rein für sich genommen, der Haltung, die Jesus einer so kleinlichen Ausdeutung des Sabbatgebotes, wie wir sie bei den Pharisäern antreffen, gegenüber einnehmen musste, genug gethan haben würde. Noch weniger würde sich begreiflich machen lassen, wie der Herr von jenem so bescheidenen, an die Nachsicht der Pharisäer appellirenden Exempel sofort unvermittelt zu einer These fortgeschritten sein sollte, in der er sich selber eine *ἐξουσία* dem Sabbat gegenüber, vindicirt, zu der in dem gedachten, aus der Geschichte David's genommenen Beispiele in keiner Weise die Prämissen enthalten waren. Hat also Jesus, wie nach allen Quellenberichten anzunehmen sein wird, seine an die Pharisäer gerichtete Schutzrede für seine Jünger, mit dem Satze geendet, dass des Menschensohn Herr des Sabbats sei: so folgt aus inneren Gründen unwidersprechlich, dass ein Mittelglied vorhanden gewesen sein müsse, welchem die Eigenschaft innewohnt, die weite Kluft zwischen Anfang und Schluss der Rede Jesu in angemessener Weise zu überbrücken. Und wenn uns nun wirklich bei Matthäus ein derartiges geboten wird, was diesen Dienst zu leisten den Anschein macht: so haben wir vollen Grund, diesen Theil der Rede des Herrn um so genauer der Betrachtung zu unterziehen, als wir hoffen dürfen, hier das zu finden, was wir bei den Seitenreferenten vermissten, und was wir, unter Erwägung aller einschlagenden Momente, schlechterdings zu postuliren genöthigt wurden.

Wenden wir uns nun zum ersten Evangelisten, so fährt dort Jesus Vs. 5 so fort: *ἢ οὐκ ἀνέγνωτε ἐν τῷ νόμῳ, ὅτι τοῖς σάββασιν οἱ ἱερεῖς ἐν τῷ ἱερῷ τὸ σάββατον βεβηλοῦσι καὶ ἀναίτιοί εἰσι;* Man sieht, hier werden die Gegner auf die Thatsache verwiesen, dass das Gesetz Anordnungen ge-

troffen habe, in welcher Weise am Sabbat Brandopfer, Speis- und Trankopfer dargebracht werden sollen (Num. 28, 9—10). Und da nun die betreffenden, im Heiligthume von den Priestern zu verrichtenden Geschäfte, nicht ohne Arbeit, die, rein für sich betrachtet, den Ruhetag entweihen würde, zu Stande gebracht werden können: so liegt hier ein Fall vor, in welchem etwas durch das Gesetz Verbotenes, durch das Gesetz selber nicht bloss für erlaubt, sondern sogar als heilige Pflicht geboten wird, und wo die bezüglichen Persönlichkeiten, — die Priester, — trotzdem sie auf Grund des allgemein lautenden Sabbatsgesetzes den Ruhetag profaniren, kraft des sie, in ihrer Eigenschaft als gottesdienstlicher Persönlichkeiten, betreffenden speciellen Gesetzestitels, auf Indemnität legitimen Anspruch haben.

Es bedarf keiner näheren Ausführung, dass das angeführte Argument, rein für sich betrachtet, für die zur Discussion gestellte Frage, ob die Jünger Jesu sich des Sabbatbruches schuldig gemacht haben oder nicht, für nicht entscheidend erachtet werden darf. Denn, wenn auch die jüdischen Priester kraft ihres Amtes für die Zeit ihres officiellen Functionirens im Heiligthum am Sabbate, von den Bestimmungen des für Alle geltenden Sabbatgesetzes eximirt waren: so waren doch eben die Jünger keine Priester, und hatten eben deshalb auch keinen Anspruch auf das, was das Gesetz als Privilegium für jene allein frei gelassen hatte. Freilich zeigt ja die vom Redner herausgehobene Thatsache, dass auch hier, wie im vorher angeführten Falle, unter gewissen Umständen das Sabbatsgesetz eine Einschränkung erfahren konnte; allein diese Relaxation ist nur vorgesehen zu Gunsten eines Höheren, des Dienstes Gottes an heiliger Stätte, und kommt zu Gute nur denen, die am Ruhetage nicht für ihre individuellen Interessen, sondern für Jahve's Anbetung eine mit Arbeit verknüpfte Thätigkeit zu entfalten haben, während die Jünger, ohne legitime Dispensation vom Sabbatsgesetz, zudem noch zu Gunsten der Befriedigung particularer Interessen, den Ruhetag entweiht zu haben schienen.

Nach Erwägung dieser Momente, die uns zeigten, wie wenig das in Vs. 5 enthaltene Dictum für sich genommen, Anspruch darauf haben darf, als ein zweites selbständiges, an das erstere, in Vs. 4 gegebene, angefügte Argument beurtheilt zu werden: dürfen wir uns mit Fug und Recht der Erwartung hingeben, dass in den folgenden Worten Jesu etwas enthalten sein werde, wodurch einleuchtend gemacht wird, inwiefern auch den Jüngern eine analoge Exemtion von den strengen gesetzlichen Bestimmungen des Sabbatsgebotes zugebilligt werden könnte, wie sie für die functionirenden Priester seitens des Gesetzgebers von vorn herein in Aussicht genommen war. Gehen wir also in der Hoffnung, hierüber nähere Aufklärung zu erhalten, zu Vs. 6 über, so thut dort der Herr nach der recepta den Ausspruch: *λέγω δὲ ὑμῖν, ὅτι τοῦ ἱεροῦ μείζων ἐστὶν ὧδε.*

Indem Jesus die Gegner auf das Vorhandensein einer Persönlichkeit, welche grösser als der Tempel ist, aufmerksam macht, so kann er offenbar als diesen Grösseren nur sich selbst im Sinne haben. Es liegt hier also eine Vergleichung seiner selbst mit dem Tempel vor, bei welcher der Vorzug auf die Seite des ersteren Comparationsgliedes fällt. Suchen wir uns diese Vergleichung zu verdeutlichen, so haben wir uns zu erinnern, dass der Tempel eine heilige Stätte ist, in welcher Jahve zu wohnen, und seinen Verehrern mit seiner Gnadengegenwart und Herrlichkeitsfülle nahe zu sein, verheissen hat. Das Gleiche findet auch bei dem Menschensohne statt. Allein, insofern ist der Messias grösser als der Tempel, als der letztere ein lebloses, von Händen gemachtes Haus ist, in welchem der Gott, dessen Thron der Himmel und die Erde seiner Füsse Schemel ist (1 Reg. 8, 27; Jes. 66, 1 ff.), nicht in eigentlicher, wesenhafter Weise, sondern nur im symbolischen Sinne (mittelst seiner Schechina) wohnt, während der Messias, auf dem der Geist des Herrn bleibend ruht (Jes. 61, 1 = Luc. 4, 18), in einem ungleich erhabeneren Sinne als die Wohn- und Offenbarungsstätte des lebendigen Gottes anzusehen ist (vgl. Ev. Joh. 2, 19. 21). Allein, gesetzt auch, dass diese

Deutung des in Rede stehenden Ausspruches an sich möglich und richtig sei, passt sie denn für den Zusammenhang, in welchem derselbe auftritt? Zu welchem Zwecke sollte hier Jesus seiner Person eine, den Mittelpunkt des alttestamentlichen Cultus überragende Würde und Heiligkeit zugeschrieben haben? Was trug die Betonung dieses Momentes für die Entscheidung der in Discussion stehenden Frage aus? Inwiefern durften die Jünger Jesu dadurch Anspruch darauf gewinnen, gleich den im Tempel functionirenden Priestern, von der stricten Befolgung des Sabbatsgebotes dispensirt werden zu können, dass Gott in dem Menschensohne in einem höheren Sinne wohne, als im jerusalemischen Tempel? Auf diese Fragen wird die Antwort, wenn man sie nicht durch sehr künstliche und weithergeholte Deductionen vermitteln will, sich nicht so leicht geben lassen. Wenigstens giebt uns der weiter folgende Text der Rede Jesu kein Material an die Hand, um das Verhältniss des zu deutenden Ausspruches Jesu zu der Sabbatsfrage einleuchtend zu machen. Denn, was noch in Vs. 7 und 8 folgt, giebt, so wie es gewöhnlich erklärt wird, keine weitere Aufklärung darüber, wesshalb um deswillen, dass Jesus grösser als der Tempel ist, seine Jünger an dem Privilegium der Priester rücksichtlich des Sabbatsgesetzes einen Antheil haben. Denn Vs. 7 wirft den Pharisäern vor, dass sie aus Mangel an Mitleid mit den Jüngern dieselben unschuldig verurtheilt hätten. Und in Vs. 8 wird als Grund für deren Unschuld die Thatsache aufgeführt, dass Herr über den Sabbat sei der Menschensohn. Welchen Zusammenhang hat dies Alles mit der These, dass Jesus ein Grösserer sei als der Tempel? Und was kann man aus jenem erschliessen, um die Zweckbestimmung dieser These für die ganze Argumentation des Redners zu ermitteln? So viel wir bis jetzt sehen, gar nichts; vielmehr bleibt uns der ganze Redeverlauf Vs. 6—8 in Dunkel gehüllt.

Allein, war jene Deutung der Worte: ὅτι τοῦ ἱεροῦ μείζων ἐστὶν ὧδε, von der wir ausgegangen sind, auch wirklich richtig, ja auch nur möglich? Ist τὸ ἱερόν identisch mit ὁ ναός? Und handelt es sich in Vs. 5 um die allerheiligste



Stätte, wo zwischen den Cherubim die Schechina Jahve's wohnte, oder nicht vielmehr um den Vorhof des Heiligthums, wo der Brandopferaltar stand und wo die Priester am Sabbat ihre hierurgischen Geschäfte zu verrichten hatten? Und wenn offenbar bei ἐν τῷ ἱερῷ nur an diesen letzteren, exoterischen Theil des Tempels zu denken statthaft ist: inwiefern konnte Jesus sich veranlasst sehen, seine Person mit diesem ἱερόν in Vergleich zu stellen und für jene eine Superiorität über das letztere in Anspruch zu nehmen? So viel wir sehen, fehlt hier zwischen einer Stätte, wo die Priester opfern, einerseits, und der Persönlichkeit des Menschensohnes andererseits, jedes tertium comparationis. Und da dies der Fall ist, so liefert die einzig mögliche Deutung des in Rede stehenden Ausspruchs Jesu einen unklaren und unfruchtbaren Gedanken; so wie die oben gegebene Erläuterung jenes zwar einen an und für sich einleuchtenden Vergleichspunkt lieferte, mit dem wir aber in dem obwaltenden Zusammenhange nichts anzufangen wussten und den auch der Redner selbst nicht weiter verwerthet zu haben schien.

Sollte uns nun aus diesem Labyrinthe von Zweifeln und Anstössen nicht die ungleich besser bezeugte Lesart[1]) „μεῖζον" herausreissen? Wir würden uns bei der recepta nicht so lange aufgehalten haben, wenn es nicht unser Interesse gewesen wäre, das völlig Unstatthafte dieser Lesart klar an's Licht zu stellen. Ja nicht bloss dies, sondern noch mehr, die Unmöglichkeit einleuchtend zu machen, die bessere Lesart — wie dies vielfach noch Brauch ist — der Sache nach im Sinne der recepta zu deuten[2]). Doch wenden wir uns nunmehr zur Deutung des Ausspruchs: ὅτι τοῦ ἱεροῦ μεῖζόν ἐστιν ὧδε.

---

[1]) Von allen neueren Kritikern aufgenommen nach ℵBDEGK al. plur. — μείζων nur bezeugt von CLΔ.

[2]) Hierzu geben auch Sätze wie πλεῖον Ἰωνᾶ, oder Σολομῶνος, ὧδε (Matth. 12, 41. 42; Luc. 11, 31. 32), nicht die Berechtigung, da hier Jesus sich nicht einfach mit der Person des Jonas oder Salomo vergleicht, sondern seine Wirksamkeit mit dem κήρυγμα des Jonas oder der σοφία Salomo's in Parallele stellt.

Das Neutrum *μεῖζον* lenkt den Blick der angeredeten Gegner nicht auf eine Person, sondern auf etwas Sachliches, welches grösser als der Tempel sei. Mag immerhin dies Sachliche mit der Person des Redenden noch so enge verknüpft sein, mit der Person kann es unmöglich ohne Weiteres identisch sein. Fragen wir, was für ein Sachliches den Pharisäern, als sich ihren Augen darbietendes vorgestellt werde, so kann nur gedacht werden an das Zusammensein der Jünger mit ihrem Meister, an ihr Sich-zu-ihm-verhalten sowie umgekehrt an sein Sich-verhalten zu ihnen. Nun wird diese Thatsache gegenseitigen Sich-zu-einander-verhaltens mit dem Tempel in Vergleich gestellt, und das Erstere für grösser, als dieser erklärt. Man erkennt sofort, dass hier ein solcher Vergleichungssatz vorliegt, wo nicht ein Partiales wieder mit einem entsprechenden Partialen, sondern mit dem Ganzen verglichen wird[1]), d. h. das Vergleichungsglied „*τοῦ ἱεροῦ*“ kann hier unmöglich den Tempel als Localität, Cultusstätte rein für sich bezeichnen, vielmehr lässt die Form der brachylogischen (compendianischen) Vergleichung es vollkommen zu, aus dem Partiellen ein generelles Moment herauszunehmen. War ja doch auch in Vs. 5 nicht eine Aussage erfolgt, in welcher der Tempel als ein selbständiges Subject hervorgehoben wäre, von dem etwas prädicirt wurde. Als solches treten dort vielmehr die Priester hervor, die im Heiligthum den Sabbat profaniren. Wenn nun das, was sich hier (*ὧδε*) darstellt, für grösser erklärt wird als der Tempel: so kann das nur heissen als das, was im Tempel vorgeht, als das, was die Priester im Tempel thun. Dass der Redner zum zweiten Vergleichungsgliede gerade „*τοῦ ἱεροῦ*“ wählt, erklärt sich einfach daraus, weil im vorigen Verse die Pointe der Aussage gerade auf dem *ἐν τῷ ἱερῷ* lag; nicht die Priester schlechthin, sondern als im Heiligthum functionirende, entheiligen den Sabbat. So wird es durchaus begreiflich, wie der Redner statt: *τῆς ἐν τῷ ἱερῷ λειτουργίας*

---

[1]) Vgl. Winer, Grammatik, 7. Aufl. S. 230. A. Buttmann, Gramm. des neutestamentl. Sprachgebrauchs, S. 146.

τῶν ἱερέων einfacher sagt: *τοῦ ἱεροῦ*. Der Sinn des Satzes ist also folgender: „Das, was ihr hier sich vollziehend vor euch seht, das Sich-verhalten meiner Jünger zu mir als ihrem Lehrer, und ich, die Function des Lehrers ihnen gegenüber ausübend, — das ist etwas Grösseres, als was sich im Heiligthum seitens der Priester vollzieht."

Wie konnte aber Jesus den Pharisäern gegenüber die eben ermittelte These so einfach hinstellen? Müsste er nicht auf den heftigen Widerstand derselben gefasst sein, wenn er so ohne Weiteres das, was zwischen ihm und den Jüngern vorging, für etwas Erhabeneres erklärte, als was im Tempel sich vollzog? Und doch macht es ja den Anschein, als bemühe sich der Redner, seine Gegner nicht durch apodiktische Aussprüche von sich abzuweisen, sondern sie auf dem Wege dialektischer Erörterung wirklich zu überzeugen und zu überführen. Vielleicht sind wir im Stande, jene aufgeworfenen Fragen genügend zu beantworten, wenn wir zuvor Vs. 7 etwas näher auf seinen Inhalt geprüft haben werden.

Hier sagt Jesus: *εἰ δὲ ἐγνώκειτε, τί ἐστιν· „ἔλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν", οὐκ ἂν κατεδικάσατε τοὺς ἀναιτίους*. Wenn ihr aber erkannt hättet, was es auf sich hat (mit dem Prophetenwort[1])): „Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer": so würdet ihr nicht verurtheilt haben die Unschuldigen.

---

[1]) Citat aus Hosea Cap. 6, 6. Der Zusammenhang ist dort kurz folgender. Cap. 6, 1—3 geben die bussfertigen Israeliten ihren Entschluss zu erkennen, zu Jahve zurückzukehren, der sie binnen kurzer Zeit wieder zum Leben erstehen lassen werde. Darauf folgt Vs. 4—5 die Antwort Jahve's, der nach den bisherigen Erfahrungen geringes Vertrauen zu ihrem חֶסֶד (hier so viel als Liebe zu Gott) hat, und sie durch seine Propheten habe strafen müssen (Steiner: dreingeschlagen habe unter die Propheten). Vs. 6 Grund dieses Verfahrens: „Denn חֶסֶד (hier = Nächstenliebe) will ich, und nicht Opfer, und Gotteserkenntniss mehr denn Brandopfer." LXX *ἔλεος θέλω ἢ θυσίαν*. Cod. Alex. *καὶ οὐ θυσίαν*. Ueber die Beurtheilung derartiger absolut ausgedrückter Gegensätze, die im Grunde nur als relative anzusehen sind — (Liebeserweisung will Gott so sehr, dass er verglichen damit das Opfer, als etwas

Wie schon oben beiläufig bemerkt wurde, werden diese Worte gemeiniglich auch von unseren besten Exegeten so gedeutet: wenn ihr dem Schriftworte entsprechend, welches Erbarmen gegen den Mitbruder dem Opfer voranstellt, mit meinen hungernden Jüngern Mitleid gehabt hättet, so würdet ihr sie nicht, einer so unbedeutenden Sabbatsverletzung willen, verdammt haben. — Allein diese Deutung ist, weil eine zu kleinliche, unzulässig. Man würde nämlich nicht begreifen, wesshalb Jesus, um die subjective Gesinnung der Pharisäer den Jüngern gegenüber, zu charakterisiren, zu einem so schwerwiegenden Prophetenworte gegriffen haben sollte, mit dem sie sich durch ihre inhumane Sinnesweise in Widerspruch gesetzt hätten. Heisst das nicht einen zu weiten Anlauf zu einem nur kurzen Sprunge nehmen? Und hat nicht Jesus das betreffende Hoseawort schon früher denselben Gegnern gegenüber in einem weit umfassenderen Sinne verwerthet? Den ihn, wegen seines nahen Verkehrs mit Zöllnern und Sündern, bemäkelnden Pharisäern giebt er zu bedenken, dass nicht die Gesunden, sondern die Kranken des Arztes bedürften, und schickt sie heim mit dem Auftrage, zu lernen, was es mit dem Schriftworte Hos. 6, 6 auf sich habe; er sei nämlich nicht gekommen, zu berufen Gerechte, sondern Sünder (Matth. 9, 12—13). Man sieht hieraus, die Hoseastelle hat für Jesus keine geringere Bedeutung, als die eines Programms, das auszuführen, den Zweck seiner messianischen Thätigkeit bildet. Er ist sich bewusst, dass seine Messiasfunction principiell darin zu bestehen hat, das in Vollzug zu setzen, was Gott als seinen Willen durch seinen Propheten kund gethan hat. Und dies weist darauf hin, nicht Opfer darzubringen, sondern chesed, und dieser chesed ist nun als chesed Elohim oder chesed Jahve zu denken, d. h. als eine Barmherzigkeitsübung, Liebeserweisung an den Nächsten, wie sie ein Abbild sein soll der Liebe Gottes zu den Menschen[1]),

---

Nebensächliches, nicht will) — s. Oehler, A.T. Theol., 2. Aufl., S. 702. Winer, Grammat., 7. Aufl., S. 461 fg. A. Buttmann, Grammat., S. 306.

[1]) Vgl. 1 Sam. 20, 4; 2 Sam. 9, 3.

namentlich zu den Elenden, Unglücklichen und Hülfsbedürftigen[1]). Wird aber so der bez. prophetische Spruch von Jesus in einem so umfassenden und, seiner messianischen Thätigkeit den specifischen Charakter aufdrückenden Sinne gebraucht: sollte derselbe nicht eine ähnliche Stellung und Bedeutung auch in dem Verlaufe der uns jetzt beschäftigenden Rede einnehmen? Und dies nicht mit um so grösserer Wahrscheinlichkeit, als ja in Vs. 5 auf die Opferthätigkeit der Priester hingedeutet war, und, wie wir uns überzeugten, in Vs. 6 eine Vergleichung zwischen dem, was auf Seiten Jesu und der Jünger stattfinde, mit dem, was sich im Heiligthume vollziehe, angestellt wird? Unter diesen so beschaffenen Umständen glauben wir uns vollberechtigt zu folgender Deutung der in Vs. 7 enthaltenen Worte. Wenn ihr die schwerwiegende prophetische Schriftwahrheit, welcher zufolge Gott nicht Opfer, sondern Barmherzigkeitsübung beansprucht, erkannt, und demnach die Ueberzeugung gewonnen hättet, dass auf meiner und meiner Jünger Seite sich ein solches vollzieht, wodurch jener principiellen göttlichen Weisung Genüge gethan wird: so würdet ihr meine Jünger, die sich bereit und willig fanden, sich in diesem, am meisten Gott wohlgefälligen Dienst von mir unterweisen und einweihen zu lassen, nicht um einer Sabbatsverletzung willen verurtheilt haben, dessen sich ja die Priester, im Heiligthume arbeitend, nicht einmal schuldig machen, trotzdem Gott ja an diesen ihren Opfern, laut klaren prophetischen Ausspruches, nicht einmal Wohlgefallen hat. Meine Jünger, die um meinetwillen Alles verlassen, auf alles Eigenthum verzichtet haben, um mir auf d e m Wege nachzufolgen, auf dem ich sie immer und überall zur Befolgung des „ἔλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν“ anhalte, werden doch, wenn sie in diesem ihrem erhabenen Dienste ihren Hunger einmal mit Hintansetzung des Sabbatsgebotes gestillt haben, mit um so höherem Rechte auf Indemnität Anspruch haben, als den Priestern im Heiligthume dieselbe zu Gute kommt, trotzdem sie dort sich mit einem Geschäfte be-

[1]) Hiob 6, 14; Gen. 21, 23; 2 Sam. 3, 8; 9, 1. 7 u. ö.

fassen, das in den Augen Gottes so geringen Werth hat. — Haben wir bisher bei Matthäus eine vollkommen klare logische Folgerichtigkeit in der apologetischen Rede Jesu gefunden, so wird sich fragen, ob wir auch Vs. 8 in einer Weise zu deuten im Stande sind, dass der in ihm enthaltene Gedanke sich organisch an das Vorangehende anschliesst und einen passenden Abschluss der Deduction des Redners bildet. Lassen wir zuvörderst das *γάρ*, mit welchem der betreffende Ausspruch angeschlossen ist, auf sich beruhen, und halten uns an das Dictum selbst: *κύριός ἐστι τοῦ σαββάτου ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου.* Es unterliegt zunächst keinem Zweifel, dass der Terminus: *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*, Selbstbezeichnung Jesu ist, durch welche er sich zwar nicht officiell und ostensibel als den Messias darstellt, wohl aber, mit Rückbeziehung auf eine prophetisch-apokalyptische Stelle der Schrift (Dan. 7, 13 f.), sich als den einzig legitimen Messiasprätendenten denen zu erkennen giebt, die als *νήπιοι* die innere Disposition besitzen (Matth. 11, 25; Luc. 10, 21), aus der von ihm herbeigeführten Verwirklichung der ideal-geistigen Züge des von den Propheten vorgezeichneten Messiasprogramms[1]) einen Schluss zu ziehen auf seine Gottessohnschaft, d. h. Messianität (Matth. 16, 13. 16 u. parall.). Wenn nun dieser *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* sich für einen Herrn des Sabbats erklärt, so ist damit offenbar von Jesus nicht eine solche *ἐξουσία* dem Sabbat gegenüber in Anspruch genommen, kraft deren er denselben abschaffen, oder auch nur mit freier Willkür, im Gesetz selber klar und bestimmt ausgesprochene Festsetzungen über die Feier desselben abändern dürfe. Denn bekanntlich gilt für ihn, auch solchen ritual-gesetzlichen Bestimmungen gegenüber, der Grundsatz, nicht des *καταλῦσαι*, sondern des *πληρῶσαι* (Matth. 5, 17 ff.). Wenn nun aber auch Jesus, am meisten in einer an die Pharisäer gerichteten Rede, in der es ihm, wie wir bereits bemerkt haben, um eine wirkliche, von innen heraus zu bewirkende *ἔλεγξις* der Gegner ankommt, weit davon entfernt ist, ein schrankenloses und

---

[1]) Jes. 35, 5; 61, 1; Matth. 11, 5—6; Luc. 7, 22.

unbedingtes Verfügungsrecht über den Sabbat für sich in Anspruch zu nehmen: so vindicirt er doch mit vollem Rechte sich, als dem Menschensohne, die Befugniss, den, den Sabbat betreffenden Satzungen, zumal den, von den pharisäischen Schriftgelehrten vertretenen bez. *παραδόσεις*, eine solche Deutung und Handhabung zu Theil werden zu lassen, durch welche die oberste, als Leitstern für seine prophetisch-messianische Wirksamkeit dienende göttliche Willensverfügung: *ἔλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν*, nicht irgendwie geschädigt und beeinträchtigt wird, sondern vielmehr zu ihrem ganzen und vollen Rechte gelangt. In der von dem Menschensohne inaugurirten neuen Ordnung der Dinge darf dieser über den Sabbat so verfügen, dass das, was im Urtheile Gottes weit über allen Opfern steht, die Barmherzigkeitsübung, sich ungehemmt zur Geltung bringen darf, gleichviel, ob über dieser einzig wahren Gottesdienstübung eine traditionelle Sabbatsbestimmung pünktlich inne gehalten wird, oder nicht.

Ist dies der Sinn des Ausspruches Jesu, so fragt sich zum Schluss, wie ist das *γάρ* zu deuten, mit welchem er an den vorigen Vers angeknüpft ist? Dieses *γάρ* hat selbst bei Bleek wenig Beifall gefunden, und spricht derselbe die Ansicht aus, es lasse sich mit grosser Wahrscheinlichkeit annehmen, „dass ursprünglich Vs. 8 sich unmittelbar an Vs. 6 angeschlossen hat, als Begründung für das *μεῖζον τοῦ σαββάτου* [soll heissen: *τοῦ ἱεροῦ*], und dass die Hinweisung auf den Ausspruch des Hosea erst von Matthäus eingeschoben sei“ [1]). — Allein, wie wenig Vs. 7 ein störendes Einschiebsel sei, sondern vielmehr als ein bedeutsames und nothwendiges Glied in der dialektischen Erörterung des Redners zu erachten ist, glauben wir oben einleuchtend gemacht zu haben. Auch können wir in Vs. 8 nur in dem Falle allenfalls eine Begründung oder begründende Bestätigung von Vs. 6 anerkennen, wenn man *μεῖζον* doch wiederum im Sinne von *μείζων* nimmt, was uns als schlechthin unzulässig erscheinen musste. Lässt man aber das Neutrum

---

1) Die synopt. Evv. I, 476.

μεῖζον zu seinem Rechte kommen und deutet den bez. Satz in der oben entwickelten Weise, inwiefern kann für den Umstand, dass auf Seiten Jesu und seiner Jünger sich etwas Grösseres in Vollzug setze, als im Heiligthume zu Jerusalem, der Satz, dass der Menschensohn Herr des Sabbats sei, als Grund oder auch nur motivirende Erläuterung angesehen werden? Fällt Vs. 7 fort, so steht Vs. 8, als eine viel zu wenig innerlich begründete blosse Behauptung, zu nackt und unvermittelt da. F. Ch. Baur sagt von der in Vs. 8 enthaltenen Aussage: „Hätte Jesus mit dieser Instanz die Gegner schlagen wollen, so hätte er jene [voraufgehende] dialektische Argumentation gar nicht nöthig gehabt, in jedem Falle aber hätte er, wenn er die Hauptinstanz dialektisch einleiten wollte, mit dieser selbst, und somit durch seine ganze Argumentation nichts ausgerichtet, da er als *κύριος τοῦ σαββάτου* nur denen gelten konnte, die ihn als Messias anerkannten; wie unmittelbar wäre er ihnen aber hier mit der Behauptung, dass er der Messias sei, entgegengetreten[1].“ Diese Bemerkung Baur's würde um so mehr Berechtigung haben, wenn man Vs. 8 unmittelbar an Vs. 6 anschliesst. Behält sie aber auch ihre Bedeutung, wenn man Vs. 8 mit Vs. 7 in der Deutung, die wir für dessen Inhalt gefunden haben, verbindet?

So viel wir sehen, bietet sich uns eine doppelte Möglichkeit, das fragliche *γάρ*, welches Vs. 8 mit Vs. 7 verbindet, zu deuten.

Vs. 7 stellte sich uns in der grammatischen Form eines Conditionalsatzes vor. Verwandeln wir den Satz aus seiner conditionellen Fassung heraus in eine positive Aussage, so gewinnen wir die Behauptung: Ihr habt aus mangelnder Einsicht in das, was die bez. Schriftstelle besagt, meine Jünger ungerecht verurtheilt. Und zwar desshalb ungerecht, weil der Menschensohn, der das betr. Prophetenwort zur principiellen Richtschnur seiner prophetisch-messianischen Thätigkeit gewählt hat, insofern Herr über den Sabbat ist, als er auch ihn zu

---

[1]) Vorlesungen über neutestamentl. Theol., S. 92.

Gunsten jener erhabenen Norm handzuhaben das Recht hat, und somit auch den unter seiner Leitung und Einwirkung stehenden Jüngern dasselbe Privilegium hat zu Theil werden lassen können, das die im Heiligthume functionirenden Priester durch das Gesetz selbst geniessen, wenn sie durch Arbeit den Sabbat profaniren. — Ein derartiger Begründungssatz, der nicht auf die stilistische Form, sondern auf den sachlichen Inhalt einer vorausgehenden Aussage Rücksicht nimmt, würde keineswegs eine unerhörte Erscheinung sein, sondern sich durch Beispiele belegen lassen. Trotzdem sind wir nicht geneigt, einer solchen, doch immerhin mit einem nicht unbedenklichen quid pro quo verknüpften Erklärung des *γάρ* das Wort zu reden. Wir können vollkommen mit der herkömmlichen Deutung des *γάρ* auskommen. Das *γάρ* giebt eine begründende Erläuterung des „*τοὺς ἀναιτίους*". Ich sage: die Unschuldigen, denn ihre Unschuld beruht darauf, dass Herr über den Sabbat der Menschensohn ist, und demnach auch seine Jünger nur insoweit an die, den Ruhetag betreffenden Bestimmungen bindet, als diese sich nicht der Verwirklichung seiner auf *ἔλεος* gerichteten Berufsthätigkeit in den Weg stellen.

Deutet man die Stelle in der angegebenen Weise, so wird erhellen, dass Vs. 8 keineswegs eine unvermittelte, wohl für die Anhänger Christi, aber nicht auf das Bewusstsein der Pharisäer berechnete Aussage enthalte. Denn, dass das Hoseawort dem *ἔλεος* eine Superiorität über der *θυσία* einräume, konnten die Gegner nicht leugnen. Ebensowenig, dass der Messias, wenn er auftreten würde, jenen prophetischen Grundsatz sich zur Richtschnur seines Handelns wählen könnte. Und wenn dies geschah, so konnte auch der Sabbat der Ausführung jenes Programms keine unbedingte Schranke setzen. Denn in dem Maasse, als das *ἔλεος* einen Vorrang erhielt vor der *θυσία*, musste auch der Lehrer und die Schüler dieses *ἔλεος*, einen Vortritt vor den, die Opfer besorgenden Priester erlangen und im erhöhten Grade an deren Sabbatsprivilegium Theil haben. Und der, der das Amt eines Messias verwaltete, konnte den Seinigen ohne Anstand jene Priester-Indemnität rücksichtlich

der Sabbatsbeobachtung vindiciren. Nun war in der Zeit, wo die uns hier beschäftigende Verhandlung vorging, die Frage, ob oder inwieweit Jesus einen Anspruch habe, sich den Namen und die Functionen des *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* beizulegen, auch für die Pharisäer noch keineswegs endgültig entschieden. Ein Mann von hohem prophetischem Ansehen beim Volke, dem auch die Pharisäer ihren Respect nicht versagen konnten, Johannes der Täufer, hatte sich für ihn erklärt. Manche seiner (Jesu) Lehrworte hatten einen unverkennbaren Anklang an die Aussprüche der alten hochverehrten Propheten. Seine Thathandlungen konnten für eine Verwirklichung dessen gelten, was Prophetenwort als Merkzeichen des Eintretens der messianischen Zeitperiode vorausverkündet hatte (vgl. Matth. 11, 5). Zu einem unheilbaren Bruche mit den tonangebenden Auctoritäten war es bis jetzt noch nicht gekommen. Somit war für Jesus immerhin noch die Möglichkeit gegeben, wenigstens seitens der besseren, eine tiefere religiöse Richtung verfolgenden Pharisäer, wenn auch nicht sofort eine Anerkennung als Messias, so doch eine Schätzung zu finden, in Folge deren man es für werth hielt, unparteiisch sein Werk der Prüfung zu unterstellen. Bei solcher Sachlage kommt es zum ersten Conflict in Betreff der Heiligung des Sabbats. Mit wunderbarer Begabung versteht es der in seinen Schülern Angegriffene sich auf den Standpunkt seiner Widersacher zu versetzen, und sie, aus ihrem eigenen Bewusstsein heraus, von Prämissen ausgehend, die sie selbst nicht leugnen konnten, eines Anderen und Besseren zu überführen. Und diese wirkliche Convictionskraft hat die apologetische Rede Jesu allein bei Matthäus, dessen Referate so oft uns um deswillen den Eindruck treuester Geschichtlichkeit gewähren, weil sie die Lehre Jesu uns so überliefern, wie sie sich im Gegensatze, in der Auseinandersetzung mit gegnerischen Positionen gebildet und gestaltet hat, wie sie wird und wächst, nicht wie sie als eine gewordene und erwachsene in dem Bewusstsein einer späteren Generation sich reflectirt.

IX.

Der Abfassungsort des ersten Petrusbriefes.

Von

Pfarrer **W. Seufert**

in Feuerbach bei Kandern (Baden).

Bezüglich des Ortes, von wo Petrus geschrieben haben soll, giebt 1 Petr. 5, 13 eine Nachricht, über deren Sinn freilich nichts weniger als Uebereinstimmung unter den Auslegern herrscht. Ob die Worte *ἀσπάζεται ὑμᾶς ἡ ἐν Βαβυλῶνι συνεκλεκτὴ καὶ Μάρκος ὁ υἱός μου* sämmtlich oder theilweise, buchstäblich oder allegorisch zu fassen seien, darin geht im Gegensatze zu den alten Auslegern der Neueren Meinung noch weit auseinander.

Nach streng buchstäblicher Fassung sämmtlicher Worte des Grusses mit Bengel, Pott, Jachmann und Früheren den Petrus von seinem leiblichen Sohne Marcus Grüsse bestellen zu lassen in einem Schreiben, gerichtet an so verschiedene Gemeinden der Diaspora, zu welchen, dem ganzen Briefe nach zu schliessen, besondere persönliche Beziehungen doch nicht vorhanden waren, geht schlechterdings nicht an, wie dies de Wette, Brückner, Wieseler (Chronol. d. apost. Zeitalters, S. 558), Schwegler (Nachapostol. Zeitalter II, S. 20), Wiesinger, Fronmüller, Schott (Der erste Brief Petri, S. 359) und Hundhausen (Das erste Pontificalschreiben des Petrus, S. 468) zur Genüge dargethan haben. Die griechischen Ausleger seit Clemens (vgl. Euseb. KG. II, 15, 2) und Origenes (bei Euseb. KG. VI, 25, 5) haben erkannt, dass „Petrus" den Marcus hier tropisch (Oekumenius: *κατὰ πνεῦμα*) seinen Sohn nennt, was dem Verhältniss entspricht, welches die Tradition dem Marcus gegenüber Petrus zuweist.

Einen freilich nur sehr schwachen Anhaltspunkt hat die Unterstellung leiblicher Sohnschaft an der Voraussetzung, die vorher genannte συνεκλεκτή sei die Gattin des Apostels. Die „Rettung der Originalität des 1. Briefes Petrus" von Rauch in Winer's und Engelhardt's „Neuem kritischen Journal der theol. Literatur" (VIII, S. 396 f.) verbindet daher beide Annahmen mit demselben Rechte, wie umgekehrt Schwegler erklärt: „mit der einen Annahme fällt auch die andere" (S. 20). Nun ist aber die Deutung von ἡ ἐν Βαβυλῶνι συνεκλεκτή auf die Frau des Petrus schon sprachlich unnatürlich, wie Heusler, Steiger (Comm. S. 422), Schwegler (S. 18), Weiss (Petr. Lehrb. S. 134, Anm. 2) darthun. Vollends der an sich schon seltsame Gruss von seiner in Babylon befindlichen Frau (so Bengel, Mayerhoff: Hist.-krit. Einleitung in die petrin. Schriften, S. 127 f., Credner: Einleitung, S. 644, Jachmann: Comm. S. 174, Neander: Gesch. d. apostol. Zeitalters, 5. Aufl. S. 452 f.) wäre doppelt seltsam für die Leser, welche ja unwillkürlich auf eine Abwesenheit des Apostels vom genannten Orte schliessen mussten — eine Annahme, vor der freilich Mayerhoff (S. 128) nicht zurückschreckt — und es somit zudem unbegreiflich finden mussten, „warum Petrus den Aufenthaltsort seiner Gattin angiebt und seinen eigenen nicht" (Weiss, a. a. O.). In einem Briefe des Petrus an eine einzelne Gemeinde oder Person wäre ein Gruss seiner Frau etwa noch denkbar; dass aber „die Frau des Petrus gewiss allen Christen", an welche das Circularschreiben gerichtet ist, „bekannt war, und vielen vielleicht persönlich, weil sie den Petrus auf seinen Reisen begleitete (Mayerhoff, S. 127), das ist eine Annahme, die so gut in den Bereich der willkürlichen Constructionen gehört, wie die schon in den lateinischen Adumbrationes des alexandrinischen Clemens vorausgesetzte (vgl. Zahn: Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons, III, S. 102), von Wall (Notae criticae ad Nov. foed. p. 357) ausdrücklich vorgetragene Meinung, wornach die grüssende συνεκλεκτή — als nomen proprium gefasst — eine vornehme, den Lesern bekannte Frau in Babylon gewesen sein

soll. Bei der Allgemeinheit, mit welcher im Briefe von der ἐκλογή der Christen die Rede ist, kann hier überhaupt nicht von einer einzelnen Christin die Rede sein. Die Präposition in συνεκλεκτή nimmt auch nicht Bezug auf die Person des Petrus, beziehungsweise des Briefschreibers, sondern auf die Gesammtheit der Christen überhaupt. Ist also der coordinirte Begriff ein allgemeiner, so kann hier nicht γυνή ergänzt werden, das Supplement kann nur ἐκκλησία sein, ein Wort, das dem Verfasser aus dem Epheserbriefe geläufig ist und auch schon von Peschito und Vulgata, ja im Codex Sin. ergänzt wurde. „Der klare exegetische Augenschein spricht für die Beziehung der fraglichen Worte auf die babylonische Gemeinde“ (Schwegler, S. 18); συνεκλεκτή heisst aber die Einzelgemeinde in Babylon, weil der Verfasser die Gesammtheit der Christengemeinde, an welche er schreibt, 1, 1 ἐκλεκταί nennt (vgl. Huther: Comm. S. 242), gerade so, wie er sich selber συμπρεσβύτερος nennt, wo er sich 1 Petr. 5, 1 an die πρεσβύτεροι wendet. Bis in's 18. Jahrhundert hat man daher die συνεκλεκτή richtig als symbolische Bezeichnung der ἐκκλησία ἐν Βαβυλῶνι aufgefasst, und selbst jene Adumbrationes, welche die Συνεκλεκτή mit der Ἐκλεκτή 2 Joh. 1 identificiren und Letzteres als Personennamen fassen, thun dies nicht, ohne sofort zu bemerken: significat autem eclectionem ecclesiae sanctae.

Es fragt sich nun, ist die Ortsbezeichnung ἐν Βαβυλῶνι in solcher Umgebung buchstäblich oder ebenfalls tropisch zu fassen, wofür die Analogie allerdings zum Voraus sprechen würde (Schwegler, S. 18). Ein günstiges Vorurtheil wird es nun gewiss nicht erwecken, dass der buchstäblichen Auffassung des ἐν Βαβυλῶνι ein so weites Feld der Vermuthung offen steht (vgl. Michaelis: Einleitung, 4. Aufl. II, S. 1459 bis 1471; Mayerhoff, S. 128—130; Steiger, S. 21—23). Man hat nämlich an drei verschiedene Babylon als Abfassungsort gedacht, an das alte Babylon am Euphrat, an Neu-Babylon oder Seleucia am Tigris, endlich an die in Aegypten (unweit des heutigen Cairo) gelegene römische Militärstation Babylon.

Einer Entscheidung für oder wider das eine oder andere Babylon steht keinerlei sichere Nachricht über des Petrus späteren Wirkungskreis im Wege. Gegen das ägyptische Babylon (Pearson, Wall, Calov, Vitringa, Wolf, Hug) entscheidet man sich auch lediglich deshalb, weil dasselbe „nur ein militärischer Besatzungsplatz war“ (Huther, S. 243), gegen Seleucia (Michaelis vorübergehend), weil die Bezeichnung der Stadt nicht allgemein und also den Lesern des Briefes nicht verständlich gewesen sei (Mayerhoff, S. 128), und für das Babylon am Euphrat, weil das die „allgemein bekannte Stadt dieses Namens ist“. Neuerdings hat Zahn auf Grund der schon berichteten Angaben der Adumbrationes die Behauptung aufgestellt, der alexandrinische Clemens habe 1 Petr. 5, 13 auf Babylon am Euphrat bezogen (a. a. O.). Aber Eusebius, welcher die Hypotyposen in ihrer griechischen Urgestalt und vollständigem Zusammenhange gekannt hat, hat daraus vielmehr die Meinung geschöpft, dass Petrus *τὴν πόλιν τροπικώτερον Βαβυλῶνα* nenne (KG. II, 15, 2), wie er denn auch aus den Hypotyposen eine ganze Geschichte von der Entstehung des zweiten Evangeliums durch den in Rom als Begleiter des Petrus lebenden Marcus zu erzählen weiss (KG. VI, 14, 6). In Wahrheit weiss kein kirchlicher Schriftsteller vor dem um 535 schreibenden Kosmas Indikopleustes (Topogr. christ. ed. Montfaucon, II, S. 147) von einem Aufenthalte des Petrus in Babylon. Wohl aber denken in der Nachfolge des Genannten an das berühmte Babel Erasmus und Calvin, neuerdings Neander, Steiger, de Wette, Brückner, Wieseler, Weiss, Bleek, Reuss; Fronmüller, Herbst, Feilmoser, Hug, Ad. Mayer, Keil, Mangold (Bleek's Einleitung in das N. T. 3. Aufl. S. 660), Schenkel (Christusbild der Apostel, S. 46 f.), Hase (Polemik, 3. Aufl. S. 126), Grimm (S. 693 f.), Lipsius (Chronol. d. röm. Bisch. S. 166) u. A. In der That steht fest, dass Babylon zu des Petrus Zeit noch bestand, wenn auch nicht im alten Umfange (vgl. Mayerhoff, S. 129, Steiger, S. 22), und dass die dortige Judenschaft, welche die Verfolgung unter Caligula wie die ver-

heerende Pest überdauerte (s. Hundhausen, S. 84, Anm. 3), die Existenz einer judenchristlichen Gemeinde daselbst immerhin möglich erscheinen lässt (vgl. Schürer, Neutestamentl. Zeitgesch. S. 621; Zeller, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1876, S. 34 f.). „Dass also der Judenapostel den Schauplatz seiner Wirksamkeit dorthin verlegt haben kann, bleibt eine Möglichkeit, die man nicht länger bestreiten sollte“ (Lipsius, Jahrbücher f. protest. Theol. 1876, S. 574 f.). Eine Bestätigung dieser Möglichkeit fehlt freilich; nur mit Hilfe eines Cirkelbeweises kann man darum den Petrus in Babylon wirksam sein und unsern Brief dort schreiben lassen. Ein indirectes Zeugniss hiefür hat Lipsius aus apokryphischen Apostelacten herausgelesen, welche den Namensvetter des Simon Petrus, den Apostel Simon Kananites, nach Babylon versetzen. Er vermuthet daher „eine spätere Uebertragung der babylonischen Wirksamkeit des Simon Petrus auf Simon Kananites und als Motiv der Uebertragung die Verdrängung der älteren Ueberlieferung über den Apostelfürsten durch die römische Petrussage“ (S. 576. Die apokryphischen Apostelgeschichten, I, S. 27. 610 f. II, 2, S. 145 f.). Könnte erwiesen werden, dass diese der Legende zu Grunde liegende Ansicht von dem babylonischen Aufenthalte des Simon Petrus unabhängig von unserer Stelle entstanden und also wirklich älter als die symbolische Auffassung von *ἐν Βαβυλῶνι* wäre, so würde die Instanz von entscheidendem Gewicht sein. Bleibt aber die Möglichkeit offen, diese sogenannte „ältere“ Ueberlieferung vielmehr als erste Spur einer buchstäblichen Fassung von 1 Petr. 5, 13 zu werthen (denn bei „Uebertragung“ des babylonischen Aufenthalts auf Simon Kananites kann doch wohl auf diese Stelle Bezug genommen worden sein, vgl. Lipsius, S. 576), so wird jene Vermuthung noch nicht als Beweis für einen wirklichen Aufenthalt des Petrus in Babylon gelten dürfen. Vorstellbar würde sie uns überhaupt nur unter der Voraussetzung einer bewussten Doppelsinnigkeit von *ἐν Βαβυλῶνι* 1 Petr. 5, 13, welche der mit jener „älteren“ Ueberlieferung vertraute Verfasser gewählt hätte, um keinen historischen Verstoss zu begehen — ein

Gedanke, dem Schwegler nahe zu kommen scheint, wenn er von „schüchterner, andeutender Manier“ spricht, in welcher unser Verfasser der noch nicht allgemein anerkannten Thatsache der römischen Anwesenheit des Petrus in unserer Stelle gedacht haben sollte (S. 20). Immerhin müsste aber auch bei dieser Annahme erst noch erwiesen werden, dass die „Verdrängung jener älteren Ansicht“ und die symbolische Auffassung von *ἐν Βαβυλῶνι* von Haus aus mit einander in Beziehung gestanden hätten. Und nach wie vor bleibt es auffallend, dass nicht häufigere Spuren einer babylonischen Wirksamkeit des Petrus in der Tradition sich finden, wozu doch 1 Petr. 5, 13, wäre Petrus wirklich dort gewesen, immer wieder Anlass gegeben haben müsste (Hundhausen, S. 83). Was somit für eine buchstäbliche Auffassung des *ἐν Βαβυλῶνι* spricht, ist nur der Umstand, dass wir von der Wirksamkeit des Petrus aus der Zeit, in welcher im Falle der Aechtheit der Brief geschrieben sein müsste, lediglich nichts wissen, um so eher aber mit Grimm „die dem Euphrat entlang gelegenen Länder mit ihrer stark jüdischen Bevölkerung am natürlichsten als das Missionsgebiet des Petrus“ (S. 694) uns denken können (vgl. Huther, Comm. S. 30). Dieses windstille Plätzchen werden darum die Vertheidiger der Aechtheit unseres Briefes für dessen Abfassung zu reserviren sich gezwungen sehen, wofern sie den Petrus nicht zum Bischof in Rom machen wollen — ein Interesse, welches freilich die ganze katholische Kirche bei der Auslegung unserer Stelle leitet (vgl. Hundhausen, S. 36 ff.).

Aber zugegeben einmal, Petrus sei in Babylon damals gewesen, so dürfte die Beschaffenheit des angeblich dort geschriebenen Briefes dieser Annahme keine Schwierigkeiten in den Weg stellen, sondern müsste irgendwie eine Bestätigung derselben enthalten. Eine solche findet man nun allerdings in der Aufzählung der 1, 1 genannten Gemeinden, wozu Bengel bemerkt hat: quinque provincias nominat eo ordine, quo occurrebant scribenti ex oriente; und zu 5, 13: ex Babylonis prospectu sequitur series regionum Cp. 11. So auch Mayer-

hoff (S. 130), Wieseler (S. 558), Lipsius (S. 575) und Grimm (S. 694). Letzterer weiss sogar: „Der gerade Weg von Babylon führte in das nordöstliche Pontus, von da sollte der Brief seinen Weg nach den südlich davon liegenden Provinzen Galatien und Kappadocien nehmen, aus diesen (durch Lykaonien) westlich nach Asien und von hier aus nördlich nach Bithynien", während Ewald behauptet, die Reihenfolge müsste mit Kappadocien beginnen, wenn der Brief „von dem wirklichen Babel im tiefen Südosten in Bewegung gesetzt wäre" (Sieben Sendschreiben d. N. B. 1870, S. 3). Die stillschweigende Voraussetzung bei solcher Betonung der Reihenfolge der aufgezählten Provinzen ist, dass der Verfasser die ihm zunächst gelegene Provinz auch zuerst genannt haben müsste, wozu doch keine Nöthigung vorliegt; er kann ebensogut die entlegenste zunächst in's Auge gefasst haben. In Wahrheit lässt sich aus der Reihenfolge der Länder 1 Petr. 1, 1 weder etwas für Babylon, noch für Rom als Abfassungsort unseres Briefes folgern, wie Hundhausen mit Recht bemerkt (S. 85). Der Verfasser hat in Gedanken den ganzen Kreis der Länder, von deren christlichen Bewohnern er seinen Brief gelesen wünscht, umschrieben, und dabei mit dem nördlichsten Pontus begonnen, um mit Bithynien dahin zurückzukehren (Steiger, S. 36). An eine directe Schiffsgelegenheit nach einer Hafenstadt in Pontus (Ewald, S. 2) oder an des Briefüberbringers Silvanus Wohnsitz in Pontus (Hundhausen, S. 85) oder an die „kleinasiatische Petruslegende, die gerade vorzugsweise in Pontus spielt" (Lipsius, Jahrb. 1876, S. 575) zu denken, thut wahrlich nicht noth. Man würde überhaupt auf die gewiss nur zufällige Aufeinanderfolge der Länder so grosses Gewicht nicht gelegt haben, wenn man nicht um bestimmte, aus dem Briefe selber hervorgehende Beweise für seine Abfassung in Babylon so sehr verlegen wäre.

Will nun behauptet werden, Petrus habe wirklich in Babylon gewirkt und unseren Brief verfasst, so muss aber auch erwiesen werden, dass Petrus dort im Besitze des Römerbriefes gewesen sei, auf welchen — um vom Epheserbriefe zu schweigen — er unstreitig Bezug nimmt. Hofmann hat mit Recht

hervorgehoben, es sei „unerfindlich, woher dem Petrus (in Babylon) die beiden paulinischen Briefe an die Römer und an die Epheser bekannt gewesen seien". Vollends schwierig wird aber die Situation, wenn man den Petrus in Babylon sich aufhalten und dann nach Rom kommen lassen will. Denn „eine Ausgleichung in dem Sinne, dass er an beiden Orten gewirkt habe, ist mehr als bedenklich" (Lipsius, S. 577). Beschränkt man aber den späteren Aufenthalt des Petrus auf Babylon, beziehungsweise Babylonien, und verneint seinen Aufenthalt in Rom, so stellen sich sofort die Fragen ein: Was ist das für eine Verfolgung, auf welche er in seinem Briefe Rücksicht nimmt? Wie hat er davon in Babylon Nachricht erhalten? Und wenn diese Verfolgung als die neronische betrachtet wird, mit welchem Rechte konnte er voraussetzen, dass seine Leser in ganz Kleinasien von ihr betroffen seien?

Es sind somit lauter Schwierigkeiten, auf die man bei buchstäblicher Auffassung des *ἐν Βαβυλῶνι* stösst. Um so dringlicher treten neue Fragen an uns heran, als da sind: Wollte der Verfasser überhaupt buchstäblich verstanden sein, nachdem er soeben tropisch von der *συνεκλεκτή* und von dem *υἱός* gesprochen hat? Und waren für die Leser des Briefes die nöthigen Voraussetzungen gegeben, um den tropischen Sinn richtig zu verstehen?

Gegen die Verneinung der ersteren Frage, wozu doch der Analogieschluss berechtigt, wendet man ein, „es sei in einem Briefe unpassend (Grimm), in einer ganz einfachen Grussbestellung sich einer allegorischen Ortsbezeichnung zu bedienen" (Huther, S. 243, ähnlich Hase, Mangold, Reuss, Schenkel, Keil). Allein, dass die Grussbestellung so ganz einfach sei, widerlegt schon die Geschichte der Auslegung unserer Worte. Warum soll aber der Verfasser nicht auch in der Grussbestellung Allegorie angewendet haben können, wenn er doch im ganzen Briefe seine Vorliebe hiefür so sehr an den Tag legt, dass er selbst die Bezeichnung Gottes gerne umschreibt, überhaupt die Vergleichungen liebt (vgl. meine Abhandlung in dieser Zeitschrift 1881, S. 178 f. 332 f., besonders

S. 377 f.), und schon in der Bezeichnung der Leser in der Zuschrift 1, 1 als ἐκλεκτοὶ παρεπίδημοι über die gewöhnliche Prosa und Nüchternheit einer Adresse weit sich erhebt (Hundhausen, S. 89). Wenn aber „unsere ganze Stelle unverkennbar das Gepräge tropischer Redeweise an sich trägt" (Hundhausen, a. a. O.), warum soll „Petrus" nicht mit bitterer Ironie für Rom Babylon geschrieben haben können, gerade so wie Luther „im Scherze" von der Wartburg aus Briefe ex Patmo mea datirt hat? Nach Grimm (S. 693) konnte Luther so schreiben, „ohne dass er ein Missverständniss zu besorgen hatte, denn die Adressaten wussten ja, wo die Briefe geschrieben waren". Dagegen von „Petrus" gilt dasselbe nur, wenn der Brief zu einer Zeit geschrieben ist, in welcher in jüdisch-christlichen Kreisen nachweisbar jene Beziehung Roms herkömmlich oder wenigstens verständlich geworden war.

Man kann nun zwar mit Hundhausen sagen, „dass es an und für sich schon den Juden und im Anschluss an sie den Christen der damaligen Zeit sehr nahe lag, die heidnische Welthauptstadt Rom wegen ihrer Grösse, wegen ihres gräuelhaften Götzendienstes und Sittenverderbens, wegen der tyrannischen Herrschaft, mit welcher sie die Völker unterjochte und beherrschte, mit dem Namen der alten heidnischen Welthauptstadt und Bedrückerin Israels, mit dem Namen Babylons, zu bezeichnen, da ja alle Züge und Schilderungen, welche das Alte Testament von Babylon entwarf, auf Rom passten, und in dem Lasterleben, dem Götzendienste und der Herrschaft Roms das unverkennbare Bild des alten Babylon den Juden und Christen vor die Augen trat" (S. 45). Allein sicher ist Rom erst durch die neronische Christenverfolgung in den Augen der Christen zu einem Babylon geworden, „weil es erst jetzt dem neuen Gottesreiche in derselben Weise als Todfeind gegenüber trat, wie das Babylon Nebukadnezar's dem alten" (Lipsius, S. 574), was Zeller mit Recht hervorgehoben hat (in dieser Zeitschrift 1876, S. 34). Man wird also, wenn man den Brief in der neronischen Verfolgung geschrieben sein lässt, sagen können, es fehle an jedem Zeugniss dafür, dass zur Zeit der Abfassung

des Briefes es unter den Christen ganz gebräuchlich war, Rom Babylon zu nennen (Huther, S. 243).

Unstreitig ist nämlich der Geheimname Babylon für Rom durch die johanneische Apokalypse (14, 8. 16, 19. 17, 5. 18, 2. 10. 21) aufgekommen (Lipsius, S. 574; Hausrath: Neutestamentl. Zeitgesch. III, S. 177 f.; Hilgenfeld: Einl. S. 437, Anm. 2; Hundhausen, S. 86). Für die Gangbarkeit dieses Sprachgebrauchs in der Folgezeit konnte Hilgenfeld (S. 632) nach Schwegler's Vorgang (S. 19, Anm. 5) sich mit Recht auf die Oracula Sibyllina (V, 143. 159) und auf das, auf die Apokalypse freilich Bezug nehmende Zeugniss Hippolyt's (De Christo et antichristo, 36) berufen. Wenn nun nachweisbar nach der Apokalypse Babylon der jüdisch-christliche Geheimname für Rom ist, so versteht man nicht, warum Lipsius gegen Hilgenfeld und Zeller schreibt: „Dass aber noch in den Zeiten Trajan's jener Geheimname für Rom unter den Christen üblich gewesen, ermangelt der geschichtlichen Beglaubigung“ (S. 577). Je länger die Apokalypse von den Christen gelesen wurde, desto üblicher und allgemein verbreiteter musste doch jener Geheimname für Rom werden; „in den 36 Jahren, die seit Abfassung der Apokalypse bis zu unserem Briefe verflossen waren, hätte durch die Apokalypse diese Bezeichnung Roms unter den Christen in Umlauf gekommen sein können“ (Grimm, S. 693).

Für die Leser des Briefes war also in Trajan's Zeit die Möglichkeit richtigen Verständnisses der mystischen Ortsbezeichnung *ἐν Βαβυλῶνι* gegeben, wobei allerdings dem Pseudonymus, dessen Zweck das *παρακαλεῖν καὶ ἐπιμαρτυρεῖν* war, nichts daran gelegen sein mochte, „ob die Leser das wirkliche oder das allegorische Babylon verstanden“ (Grimm, a. a. O.). Für uns, wie für die späteren Leser des Briefes überhaupt, ist die „allegorische Erklärung als die ungleich wahrscheinlichere“ zu betrachten. Und an diesem Ergebniss ändert die Entscheidung der Frage, ob der Apostel Petrus in Rom gewesen oder nicht, gar nichts. Das Recht steht also in dieser Frage bei den katholischen Auslegern (vgl. ihre Aufzählung seit der patristischen

Exegese bei Hundhausen, S. 87 f.), welchen sich aber auch Luther, Grotius, Lardner, Caro, neuerdings Forscher der verschiedensten Färbungen, wie Mynster, Ewald, Renan, Langen, die kritische Schule der protestantischen Theologie (Baur, Schwegler, Zeller, Hilgenfeld, Hitzig, Holtzmann, Hausrath, Seyerlen, von Soden, Davidson) nicht minder wie die Erlanger Schule (Hofmann, Schott, Wiesinger) und überhaupt die Orthodoxie (Hengstenberg, Dietlein, Thiersch, Caspari, Schaff) anschliessen.

X.

Wilhelm Vatke's Ansicht über die Zusammensetzung von Pentateuch-Josua,

mitgetheilt

von

A. Hilgenfeld.

Aus W. Vatke's Nachlass sind mir durch Hrn. Dr. Theodor Vatke in Berlin Aufzeichnungen übergeben, welche von früheren Lebensjahren bis in die spätere Lebenszeit des Verewigten reichen und von dessen unablässiger Forschung über den Hexateuch Zeugniss geben. Die sorgfältigste Ausführung hat Exod. I—XX erhalten. Aber auch das Uebrige lässt sich noch zusammenstellen, wobei ich mich möglichst wörtlicher Treue befleissigt habe. Die verschiedenen Schriftsteller in Pentateuch-Josua sind nach Vatke (vgl. diese Zeitschr. 1885. I, S. 52—72): 1) der zweite Elohist, Verfasser der Grundschrift, 2) der erste Elohist oder der Verfasser der Elohimsquelle, 3) der Jhvist, 4) der Ergänzer der Elohimsquelle, 5) der Deuteronomiker. Den Schluss machen 6) Zusätze oder Glossen.

Genesis.

Aelteste Schrift (Elohista 2).	Elohista 1.	Jehovista.	Zusätze.
	I, 1—II, 4^{a}.	II, 4^{b}—24.	
			IV, 25. 26.
	V, 1—28 (etwas verändert). 30—32.	V, 28 בֵּן bis 29.	
	VI, 9—22.	VI, 1—8.	
		VII, 1—10.	
	VII, 11 (12?)—16 (exc. fin.). 18—21. 24.	VII, 12. 16 fin. 17. 22. 23.	
	VIII, 1^{a}. 2^{a}. 3^{b} (v. 4?). 5. 13^{a}. 14. 15—19.	VIII, 6—12. 13^{b}. 20—22.	
	IX, 1—17. 28. 29.	IX, 18—27. Verfluchung Canaans.	
		X.	
	XI, 10—32.	XI, 1—9.	
	XII, 4^{b}. 5.	XII, 1—4^{a}. 6—8. 10—20.	
	XIII, 5. 6 (11. 12?).	XIII, 1—4. 7—10 (11. 12?). 13—18.	
			XIV. Melchisedek.
		XV.	
	XVI, 3. 15. 16.	XVI, 1. 2. 4—14. 17—21.	
	XVII.		
	XIX, 29.	XVIII. XIX (exc. v. 29).	
XX, 1—17^{a} (bis Abimelech).		XX, 17^{b} (der letzte Satz hinter Abimelech). 18.	
XXI, 6—21. 22—32. 34.	XXI, 1^{b}—5 (mit Aenderung des Gottesnamens).	XXI, 33.	
XXII, 1—13. 19.		XXII, 14—18. 20—24.	
	XXIII.		
		XXIV.	
	XXV, 7—20.	XXV, 1—6. 21—34.	

Aelteste Schrift (Elohista 2).	Elohista 1.	Jehovista.	Zusätze.
	XXVI, 34. 35.	XXVI, 1—33.	
	XXVII, 46.	XXVII, 1—45.	
XXVIII, 11. 12 [10 —12?]. 16^a. 17. 18. 20. 21^a. 22.	XXVIII, 1—9.	XXVIII, 13—15. 16^b. 19. 21^b.	
		XXIX.	
XXX, 1—13. 17 —23. 24^a.		XXX, 14—16. 24^b. 25—43.	
XXXI, 1. 2. 4— 17. 19—48^a. 50. 54.	XXXI, 18.	XXXI, 3. 48^b. 49, wahrscheinl. auch V. 46 u. V. 51—53.	
XXXII, 1—3 [fehlt Isr.].		XXXII, 4—33.	
XXXIII, 17. [19?] 20.	XXXIII, 18.	XXXIII, 1—16.	
XXXIV.			
XXXV, 1—8. 16 —22.	XXXV, 9—15. 23 —29.		
	XXXVI, 1 — XXXVII, 1. Genealogie der Edoniten.		
XXXVII, 2—24. 28 (ausgenommen einen Satz). 29 — 36.		XXXVII, 25—27. V. 28 der Satz: ‚Und sie verkauften Joseph an die Israeliten für 30 Silberlinge‘.	
		XXXVIII. Juda's Genealogie und Geschichte.	
		XXXIX. Nur V. 1 ein Zusatz des Idaskeuasten.	XXXIX, 1. פוטיפר סריס פרעה שר הטבחים aus XXXVII, 36.
XL mit kleinen Einschiebseln V. 3 (בית הסהר, der Ort, wo Jos. gefangen). V. 5, ähnlich V. 15^b.		XL, 3. 5. 15^b. Einschiebsel.	

Aelteste Schrift (Elohista 2).	Elohista 1.	Jehovista.	Zusätze.
XLI. Einschiebsel V. 14 ויריצהו מן הבור, aus dem Gefängniss.		[XLI, 14. Einschiebsel?]	
XLII.			
XLIII, 1. 2 (kleine Lücke). 11—34, doch etwas überarbeitet.			
		XLIII, 3—10. Juda der Führer und Redende.	
		XLIV. Joseph's List, durch einen vorgegeb. Diebstahl Benjamin zurückgehalten, Juda Führer.	
XLV. Joseph giebt sich zu erkennen und lässt seinen Vater holen.			
XLVI, 1—7. Jacob opfert in Beerseba und zieht nach Aegypten.			
	XLVI, 8—27. Verzeichniss der Familie Jacob's, mit kleinen Lücken, besonders V. 23.		
		XLVI, 28a: ‚Und Juda sendete er (Jacob) vor sich her zur Anzeige nach Gosen'.	
XLVI, 28b: Und sie kamen nach dem Lande Gosen. V. 29—34.			

Aelteste Schrift (Elohista 2).	Elohista 1.	Jehovista.	Zusätze.
XLVII, 1—6. Joseph meldet dem Pharao die Ankunft seiner Familie.			
	XLVII, 7—11. Joseph stellt seinen Vater dem Pharao vor (Land Raamses, doch auch Gosen).		
XLVII, 12. Joseph erhält seine Familie mit Getreide.			
		XLVII, 13—26. Joseph erwirbt dem Pharao das Eigenthumsrecht über den ägyptischen Boden.	
	XLVII, 27. 28.		
		XLVII, 29—31. Jacob lässt Joseph schwören, ihn im Lande Canaan zu begraben.	
XLVIII, 1. 2. 8—22. Jacob segnet Manasse und Ephraim mit prophetischem Segen.	XLVIII, 3—7. Jacob adoptirt Manasse u. Ephraim.		
XLIX, 1—17. 19—28. Segen Jacob's.	XLIX, 29—33. Auftrag, Jacob in der Höhle von Macphela zu begraben. (Hier wohl XLVII, 28.)		XLIX, 18 Glosse.
L, 1—3. Die Leiche einbalsamirt.		L, 4—11. Joseph führt die Leiche mit einem Heerzuge hin, woher der Abel Mizraim benannt wird.	

Aelteste Schrift (Elohista 2).	Elohista 1.	Jehovista.	Zusätze.
	L, 12. 13. Ausführung von XLIX, 29—33.		
		L, 14. Alle kehren nach Aegypten zurück.	
L, 15—26. Joseph beruhigt seine Brüder. Lebensende, Tod, Einbalsamirung Joseph's.			

Exodus.

Aelteste Schrift (Elohista 2).	Elohista 1.	Jehovista.	Zusätze.
	I, 1—7. Verzeichniss der Söhne Jacob's nach den Weibern, wie Gen. XXXV, 22—26, nur Joseph, weil schon ägyptisch, ist ausgelassen.		
I, 8—12. 15—22.	I, 13. 14. Harter Frohndienst.		
II, 1—15^a. Fortsetzung der Erzählung bis Mose's Flucht nach Midian.	II, 23^b von ויאנחו bis 25.	II, 15^b—23^a.	
III. Substanz.		III. Glossen, V. 1. 2. 7. 8. 13. 14. 16.	
IV, 18.		IV, 1—17. 19—31.	
V, 3. 5—19. 21—23. VI, 1.		V, 1. 2. 4. 20.	
	VI, 2—30.		
VII, 14—18.	VII, 1—13.		
VII, 23. 24. Folgen des Wunders.	VII, 19—22.		
VII, 25—29. Ankündigung der Plage d. Frösche.			

Aelteste Schrift (Elohista 2).	Elohista 1.	Jehovista.	Zusätze.
	VIII, 1–3. Froschplage ohne Ankündigung, weil vorausgesetzt. 11^b.		
VIII, 4–10. Beseitigung der Plage. 11^a.			
	VIII, 12—15. Mücken.		
VIII, 16-28. Hundsfliegen.			
IX, 1—7. Vieh.			
	IX, 8—12. Blattern.		
IX, 13—30. 33. 34. Hagel.			IX, 31. 32.
X, 1 – 20. Heuschrecken. 21—29 Finsterniss.		X, 3. 8. 11. 16 (Aaron hinzugefügt?).	
		XI, 1—3. unpassende Einschaltung, wodurch Mose's Rede unterbrochen wird.	
XI, 4—8. Ankündigung des Sterbens d. Erstgeburt.	XI, 9. 10 fasst die Wunder zusammen von Mose und Aaron.		
XII, 29. 30. Tödtung der Erstgeburt.	XII, 1—24. 28.	XII, 25—27. (29. 30 überarbeitet).	
		XII, 31. 32. Pharao beruft Mose und Aaron, im Widerspruch mit X, 29.	
XII, 33–39. Israel vertrieben mit ungesäuertem Teig.	XII, 40–51. Chronologie 430 Jahre u. Nachtrag zum Passa.		

Aelteste Schrift (Elohista 2).	Elohista 1.	Jehovista.	Zusätze.
	XIII, 1. 2. Heiligung der Erstgeburt.	XIII, 3—16. Ausführung.	
XIII, 17–22. Auszug mit Joseph's Gebeinen.			
XIV, 5—7. 11—14. 19^a (Engel). 20.	XIV, 1—4. 8—10. 15—18. 21^a. 22. 23. 26. 27^a. 28. 29.	XIV, 19^b. 21^b. 24. 25. 27^b. 30. 31.	
		XV, 1–21. Lobgesang Mose's eingeschaltet, eingeleitet V. 1^a, hinzugefügt V. 19 (aus XIV, 28. 29). V. 20. 21.	(XV, 1^b — 18.)
XV, 22—27.			
	XVI, 1--36.		
XVII, 3—7. 8—16 (wahrscheinlich etwas von Jhvisten überarbeitet).	XVII, 1. 2.		
XVIII. Besuch Jethro's an unrechter Stelle.			
XIX, 2^b. 3—8. 10. 11^a(bis השלישי) 13^b. 14—17. 19.	XIX, 1. 2^a.	XIX, 9 unnöthige Einschaltung.	XIX, 11^b. 12. 13^a. 18. 20—25.
XX (mit jhvistischen Glossen).		XX. Die Erklärungen der vier ersten und des 10. Gebotes [V. 2^b. V. 4^b? 5. 6. 7^b. 8^b. 9. 10. 11. 12^b. 14^b].	
XXI—XXIII (mit jhvistischen Zuthaten).		XXII, 26^b. XXIII, 15^b. 17. 23.	

Aelteste Schrift (Elohista 2).	Elohista 1.	Jehovista.	Zusätze.
XXIV (glossirt von dem 1. Elohisten).	XXIV, 1. 9 Nadab und Abihu. V. 16—18^{a} (bis בתוך הענן)		
	XXV—XXXI.		
XXXII, 1—7. 15^{a}. 17—24. (25—29?). 30—35.	XXXII, 15^{b}. 16.	XXXII, 8—14.	(XXXII, 25-29?).
XXXIII, 7—11.		XXXIII, 1—6. 12—23.	
XXXIV, 1—4. 28 (mit Auslassungen).	XXXIV, 29—35.	XXXIV, 5—27.	
	XXXV—XL.		

Leviticus.

Elohista 1.	Ergänzer.	Zusätze.
I—X, 15.		X, 16—20.
XI, 1—XVI, 34.		
	XVII—XX.	
XXI, 1—XXII, 16.		XXII, 17—33.
XXIII (mit Zusätzen).	XXIII, 2 (theilweise 3). 18. 19. 22. (39—44).	
XXIV, 1—9.	XXIV, 10—23.	
XXV, 1—17.		XXV, 18—22.
	XXVI, 1—45.	XXVI, 46.
XXVII, 1—33.		XXVII, 34.

Numeri.

Elohista 2.	Elohista 1.	Jehovista.	Zusätze.
	I, 1—IV, 16. 21—49.		IV, 17—20.
	V, 1—4.		V, 5—10. 11—31 (eloh.?).
	VI, 1—21.		
(VI, 22—27.)			
	VII, 1—88 (89).		
	VIII, (1—4). 5—22.		

Elohista 2.	Elohista 1.	Jehovista.	Zusätze.
			VIII, 23—26.
	IX.		
X, 33—36.	X, 1—28.	X, 29—32.	
XI, (1—3). 7—9. (35).		XI, 4—6. 10—34 (35).	
XII, 8.		XII (ohne V. 8?).	
XIII, 22—24. 27 —31.	XIII, 1—21. 25. 26 theilw. 32. (33?).	XIII, 27 theilweise, 33?	
XIV, 26—38.	XIV, 1—10 (Glosse in V. 8).	XIV, 8 (Milch und Honig). 11—25. 39—45.	
	XV.		
	XVI, 1^{a}. 2 von ואנשים an, V. 3 —11. 15^{a}. 16—24 (der Schluss Kor., Dath. und Ab. Glosse). V. 35.	XVI, 1^{b}. 2^{a} („standen auf gegen Mose"). V. 12—14. 15^{b}. 25—34, ausgenommen V. 27^{a} (Glosse) u. V. 32 (אשר לקרח) vom Redactor.	XVI, 27^{a}. 32.
	XVII, 27. 28.	XVII, 1—26.	
	XVIII. XIX.		
XX, 14—21.	XX, 1—13. 22—29 (Aaron's Tod).		
XXI, 1—3. 4—9. 10—20 (ausgen. V. 14. 15. 16^{b}. 17. 18). 31—35.		XXI, 14. 15. 16^{b}. 17. 18. (21—25).	
XXII—XXIV.			
XXV, 1—5.	XXV, 6—19.		
	XXVI, 1—8. 12—65.		
	XXVII—XXXI.		XXXVI, 9—11.
XXXII, 1. 2^{a} (bis: zu Mose). 4—27. 33—42.	XXXII, 2^{b}. 3. 28 —32.		
		Levit. Ergänzer:	
	XXXIII, 1—49.	XXXIII, 50—56.	
	XXXIV-XXXVI.		

Deuteronomium.

Elohista 2.	Elohista 1.	Deuteronomiker.	Zusätze.
(III, 28?) IV, 41 — 43. 44. 46b—49. X, 6—9a.		Alles Uebrige.	
(XXXI, 23?)	XXXII, 48—52.		XXXII, 1—43. XXXIII, 1—29.

Josua.

Elohista 2.	Elohista 1.	Jehovista.	Deuteronomiker.
			I.
II (V. 30 etwas überarbeitet).			II, 30 כיום הזה.
III, 1. 7—10a [bis] zu: die Cananiter.			III, 2—6. 10b. 12 (aus IV, 2).
IV, 1—5. 8. 10—14. 18. 20.	IV, 15—17. 19.	IV, 6. 7.	IV, 9. 21—24.
V, 1 — 6a בקול. 7—9. 13—15 mit Lücke in V. 14 u. 15.	V, 10—12.	V, 6b von אשר נשבע an.	V, 9.
VI (V. 1 wohl überarbeitet, um anzuknüpfen). 2 — 25a: liess Josua leben. V. 26. 27 (nicht sicher).			VI, 1. 25b.
VII, 2 — 7. 11 — 18a. 19—25a.c bis ביום הזה.	VII, 1 (cf. XXII, 20). 18b.	VII, 8—10.	VII, 25b (ירמגר bis אבן Glosse). V. 26.
VIII, 1 (kleine Glosse des Deuteron.)—11. 14—28a. 29a.		VIII, 12. 13. 17 (und Bethel).	VIII, 1 אל תירא ואל תחת. 28b תל עולם. 29b (von עד עת bis עד חיום חזה). 30—35.
IX, 3—15a. 16. 22 —24.	IX, 15b: ,u. schwören die Fürsten der Gemeinde'. 17 —21.		IX, 1. 2. 24—27 (V. 24 Mos. Knecht Jhvh's).

Elohista 2.	Elohista 1.	Jehovista.	Deuteronomiker.
X, 1—11. 15—24. 26ª. 28—43.	.		X, 12—14. 25. 26ᵇ. 27 (ausser 27ª?).
XI, 1—5. 7. 8. 10ª. 11. 16—18.			XI, 6. 9. 10ᵇ. 12 fin. 13—15 (19). 20—23.
			XII.
	XIII, 15—32 (exc. 29ᵇ).		XIII, 1—14. 29ª. 33.
XIV, 6. 7 (ohne עבד י')—13 (überarbeitet V. 12).	XIV, 1—5.		XIV, 6. 7 (עבדי). 12 (ענקים bearbeitet). 14. 15.
XV, 14—19 (mit Glossen V. 15. 16).	XV, 1—13. 20—62.		XV, 15. 16 (Glosse). 63 (gewöhnl. Zusatz).
	XVI, 1—9.		XVI, 10.
XVII, 14—18.	XVII, 1—11.		XVII, 12. 13.
	XVIII, 1. 11—28.		XVIII, 2—10.
	XIX, 1—51 (V. 47 wohl keine Glosse)		
	XX, 1—9 (V. 3—5 bearbeitet vom Deut.).		XX, 3ᵇ—5.
	XXI, 1—42.		XXI, 43—45.
	XXII, (1). 9—34.		XXII, 1—8.
			XXIII.
XXIV (mit Glossen in V. 1. 11. 17).		.	XXIV, 1 (Glosse). 11. 17 (Glosse?).

Anmerkungen.

Genesis.

II, 4ª. Ueberschrift gehört in den Anfang.

IV, 25. 26. Ueberarbeitende Glosse: Adam zeugte Set, dieser Enoch. Man fängt an Jhvh anzurufen. אָדָם ohne Artikel, wie beim [1.] Elohisten, und die letzte Bemerkung im Widerspruch mit IV, 2—5 (Schrader).

V, 28 fin. בֵּן (für בנים ובנות) Aenderung des Jhvisten.

V, 29. Jhvistische Glosse bei der Etymologie von Noah; sprechend: der wird uns trösten wegen unsers Thuns und

des Mühsals unserer Hände wegen (von Seiten) des Erdbodens, den Jhvh verflucht hat, cf. Gen. IX, 20, wo Noah Weinberge pflanzt.

VI, 4. בשגם הוא בשר, bei (nach) ihrem (der Engel) Vergehen (milder Ausdruck, cf. Hiob IV, 15) ist er (der Mensch) Fleisch, d. h. hat durch die Vermischung mit Engeln keine höhere Natur angenommen.

VIII, 5. Ursprünglich hatte Vatke V. 1—5 dem 1. Elohisten zugewiesen, dann aber geändert: „1ª. 2ª. 3ᵇ (V. 4? Ararat am 17. des 7. Monats, cf. V. 5, da am 1. des 10. Monats erst die Spitzen erscheinen)". VIII, 1ᵇ. 2ᵇ. 3ª. 4 scheint er dann als Zusätze angesehen zu haben.

XI, 10—32 fehlt das ואלה תלדות אברם.

XII, 4ᵇ. 5. Vgl. diese Zeitschrift 1885. I, S. 54. „Abr. war 75 J. alt, da er aus Haran zog. Und Abr. nahm Sarai sein Weib und Lot" etc. „Diese Nachricht konnte nicht fehlen, da C. XI fin. vorbereitet und C. XVII vorausgesetzt. Die Chronologie nach Lebensjahren elohistisch, ebenso der Ausdruck." Sonst bemerkt Vatke noch, dass Knobel auch V. 6. 8 (theilweise) 9. 10 dem 1. Elohisten zuschreibt.

XIII, 5. 6. Motiv der Trennung von Lot. Das Land konnte beide nicht tragen, was Gen. XXXVI, 7 als Motiv der Auswanderung Esau's. Die Ausführung der Trennung V. 11. 12. 18, doch nicht in streng elohistischer Form.

XVI, 3. 4ª. 15. 16. Geburt Ismael's vorausgesetzt C. XVII. „Der Ausdruck ganz elohistisch, mit Angabe der Lebensjahre Abram's."

XXII, 23. יָלַד [der 1. Elohist braucht das Hiphil].

XXIV. „Ob das Ende des Capitels einem Andern gehört?" V. 61—67.

XXVI, 1—33. Zuletzt der Name von Beerseba erklärt, beim 2. Elohisten bereits C. XXI.

XXVII, 46. Motiv der Reise [Jacob's]. Fehlt Feindschaft zwischen Esau und Jacob mit Flucht XXXV, 1—8.

XXXI, 18 nach Hupfeld vom 1. Elohisten, es könnte fehlen; Jacob führt seinen Reichthum fort; פדן ארם.

XXXV, 16—22. Jacob's Zug von Bethel, Geburt Benjamin's, Ruben und Bilha. — Lücke zweifelhaft. Vom 1. Elohisten angeführt XLVIII, 7, ob aus dem 2. Elohisten? Ja!

XXXV, 23—29. Verzeichniss der Söhne Jacob's, Isaak's Tod; begraben von Esau und Jacob.

XXXVII, 25—28. Joseph verkauft an Ismaeliten. Juda der Berather.

XLVII, 27 und 28. Dieser Vers (28) gehört dazu.

XLVII, 29—31. Die Ceremonie wie C. XXIV.

XLVIII, 3—7, nicht, wie Knobel, 1—7.

XLIX, 29—33. An's Ende gehört wohl V. 28 die Angabe des Lebensalters.

Exodus.

I, 1—7 [Eloh. 1]. Sprache elohistisch. V. 1 איש וביתו באו, V. 7 פרה, שרץ, רבה.

I, 8—12. 15—22 [Eloh. 2]. Die zusammenhängende Erzählung, anknüpfend an die Zeit Joseph's, קוץ V. 12 sich fürchten, Gott fürchten V. 17. 21.

I, 13. 14 [Eloh. 1]. בְּפָרֶךְ V. 13. 14, cf. Lev. XXV, 53. 42. 46. Beide Zusätze könnten fehlen.

II, 1—15ª [Eloh. 2]. יְרָחִים V. 2. 3. 6. 7. 8. 9. 10. לְדֵעָה V. 4. וַיִּגְדַּל V. 10. 11, cf. Gen. XXI, 20. 8. Unbekümmert um Chronologie, da man nach dem Ausdruck V. 1 Mose für den Erstgeborenen halten würde. Die Erzählung selbst führt aber Mirjam als älter ein V. 7. Nach der Elohimsquelle war Aharon 3 Jahre älter als Mose.

II, 15ᵇ—23ª [Jhvist]. וַיֵּשֶׁב עַל הַבְּאֵר V. 15 schliesst sich nicht natürlich an. Die folgende Scene ähnlich Gen. XXIX. רְהָטִים V. 16, wie Gen. XXX, 38 (Tränkrinnen). Die Form קְרֶאןָ (= קְרֶאנָה) wie שְׁמַעַן, höret, Gen. IV, 23. לָמָּה זֶּה V. 20. Aber Mose's Schwiegervater heisst hier Reguel, wie Num. X, 29, nicht Jethro oder Jether, wie III, 1. IV, 18. XVIII, 1 etc. beim (1.) Elohisten. Verfehlte Ausgleichungsversuche, entweder durch die Namen, wie wenn der eine Prädikat, oder durch Erweiterung von חֹתֵן, weil Jud. XIX, 43 f.

חֹתֵן durch den Zusatz: Vater der Dirne, erklärt wird. Das geschieht aber, weil sie das Kebsweib des Leviten war. חֹתֵן ist nur Vater der Frau, חָם Vater des Mannes. Der Ergänzer erzählt nur die Geburt des Gerschom, mit der Namenserklärung aus XVIII, 3, nicht des zweiten Sohnes Elieser, da doch beide mit Zippora zu Mose gebracht worden C. XVIII. Warum? Wahrscheinlich, weil Elieser XVIII, 4 erklärt wird: denn der Gott meines Vaters war zu meiner Hilfe und errettete mich vom Schwert Pharao's. — Das geschah später. Vielleicht ist Elieser nach Mose's Abreise geboren.

II, 23ᵇ—25 [Eloh. 1]. „Der Sprache wegen [vom 1. Elohisten]. אנח Niph. seufzen, nur hier gebr[aucht], aber נְאָקָה, Seufzen (Rad. נאק = אנק = אנח) V. 24 wie VI, 5. Die Beziehung auf den Bund mit Abr. Is. und Jac. V. 24 wie VI, 5. — Wie kommt dieses Stück hierher, wenn diese Quelle Mose's Flucht nach Midian nicht erzählte? Der Verf. muss sie aus Elohist. 2 aufgenommen und glossirt haben, da die zusammengelesenen Sätze des 1. und 2. Cap. keinen Grundfaden der Erzählung bilden können, höchstens einen Auszug. Doch später lässt sich genauer bestimmen. — Mose bleibt lange in Midian, weil er 80 Jahre alt sein soll, da nach 40 Jahren des Zuges 120 Jahre alt. Nach der ältesten Schrift ist Mose jünger als Mirjam; wie sie tanzt und sich gegen Mose auflehnt, Num. XII.

C. III. gehört der Substanz nach dem 2. Elohisten an, hat aber Glossen erhalten durch den Jhvisten. Bis V. 12 fin. (ausser V. 7. 8) guter Zusammenhang. V. 1 Jethro. Berg Gottes, cf. XVIII, 5. V. 4 Mose, Mose, cf. Gen. XXII, 11. V. 6 אֱלֹהֵי אָבִיךָ, öfter allein, wie XVIII, 4, hier folgen die Erzväter. V. 9 לַחַץ Bedrückung und לָחַץ bedrücken, wie XXII, 20. XXIII, 9, cf. Num. XXII, 25 drängen (an die Mauer). Zusätze: V. 1 חֹרֵבָה (der dürre) nordöstliche Theil, סִינַי (nicht kothig, sondern spitz), סין = סנה = סנן (שֵׁן) Klippe 1 Sam. XIV, 4. Der Sinai südöstl. Theil, der Katharinenberg südwestlich. Horeb (auch XVII, 6) ge-

wöhnliche Bezeichnung des Berges beim Jhvisten; beim 2. Elohisten lässt sich der Name nicht sicher bestimmen, gewöhnlich „Berg Gottes“. — V. 2 יהוה statt אלהים, ebenso V. 4 init. — V. 7. 8 Glosse in jhvistischen Formeln, besonders das Herabsteigen vom Himmel und die Aufzählung der kananit. Völker V. 8. Beides unnöthig, da V. 9 dasselbe folgt bei Elohist. 2. — V. 13. 14 wahrscheinl. jhvistisch, weil hier der neue Name nicht klar eingeführt, sondern gedeutet wird. Die 1. Person אהיה so zu erklären: „Ich bin derjenige, welcher ist“. Weil Jhvh der Redende ist, so steht nicht: ich Jhvh, welcher יִהְיֶה, sondern: ich bin אֶהְיֶה, welcher אהיה; daher auch nachher: אהיה sendet dich, in שלח die 3. Person, weil אהיה als Nom. propr. behandelt. Alles sehr gekünstelt in jhvistischer Weise. Grund dazu die Annahme, dass der Name längst gebraucht. — V. 15. Im Anfange ist wohl עוד Zusatz des Jhvisten in Beziehung auf seine Einschaltung V. 13. 14. — V. 15 לְדֹר דֹּר, wie V. 16 מִן דֹּר דֹּר bei demselben Erzähler. So deutlich, wie VI, 2, ist die Einführung des Namens Jhvh nicht, vielleicht, weil der Jhvist ein Satzglied ausgelassen und die Lücke durch seine Etymologie ausgefüllt hat. — V. 16 scheint ganz [?] Glosse zu sein. — V. 17 erregt die Aufzählung der kananitischen Völker Verdacht. Die Formel: Land, das von Milch und Honig fliesst, kann dem 2. Elohisten ursprünglich angehören und dann an den Jhvisten übergegangen sein, wie auch an das Deuteronomium. — V. 18 gehört dem 2. Elohisten gewiss an, weil ein Auftrag, der nachher nicht ausgeführt wird, nämlich von den Ueberarbeitern. Mose soll mit [?] den Aeltesten Israels zu Pharao gehen, natürlich das erstemal, nicht bei den darauf folgenden Wundern. — Hier steht auch die später stehende Formel: Sie sollen sprechen: „Jhvh der Gott der Hebräer ist uns begegnet (נִקְרָה Niph., gewöhnlich beim 2. Elohisten); und nun mögen wir durch einen Weg von 3 Tagen in die Wüste ziehen, um Jhvh unserm Gott zu opfern.“ So später immer, während die Elohimsquelle eine gänzliche Entlassung des Volks, keine zeitweise, als Forderung

des Mose erwähnt. — V. 19 לַהֲלֹךְ Infinitiv des 2. Elohisten. יָד חֲזָקָה Gewalt, auch vom Jhvisten gebraucht, in der Elohimsquelle זְרוֹעַ נְטוּיָה VI, 6. — V. 20 die Wunder verkündigt, aber nicht im Einzelnen, wie das auch nicht nothwendig war. — V. 21. 22 das Entlehnen und Mitnehmen der Geräthe und Kleider von den ägyptischen Nachbaren gehört dem 2. Elohisten an, weil der Jhvist später bei der Ausführung abweichende Formeln gebraucht, XI, 2. 3.

In diesem Auftrage Gottes ist des Aaron gar nicht gedacht. Moses allein soll alles vollbringen, nur von den Aeltesten unterstützt. Die priesterliche Elohimsquelle dagegen lässt Aaron dabei eine grosse Rolle spielen; er begleitet nicht bloss Mose zu Pharao, sondern soll auch reden (was er aber nicht thut, obgleich Mose als unberedt geschildert wird), nach [?] einer älteren Ueberlieferung, wonach Mose auch der Redende, und mit seinem Stabe die Wunder verrichtet. So bildeten sich zwei Formen der folgenden Erzählung, die priesterlich-elohistische und die andre. Der Jhvist hat beide auszugleichen versucht, aber nicht durchgreifend genug, so dass Aaron bei ihm bloss figurirt, nicht mitwirkt.

IV, 1—17 [jhvistisch]. Der zweifelnde Mose wird mit Wunderkraft ausgerüstet. Der Stab Mose's wird zur Schlange. Die Hand aussätzig (V. 6, wie Num. XII, 10, ‚wie Schnee'). Dann die Verwandlung des Wassers des Nil in Blut verheissen. Aber Mose weigert sich dennoch und bezeichnet sich V. 10 als der Rede unfähig. Jhvh will ihn unterstützen; aber Mose bleibt bei seiner Weigerung. Da endlich wird Aaron als Gehülfe und Redner verheissen. „Er soll dein Mund sein, und du sollst ihm Gott sein" V. 16. Das ist andrer Ausdruck für das elohistische VII, 1: „ich setze dich zum Gott für Pharao, und dein Bruder Aaron soll dein Prophet sein." Der eigenthümliche Ausdruck des Jhvisten zeigt die Abhängigkeit von der Elohimsquelle. Nach dem Jhvisten nimmt Mose den Wunderstab mit sich (V. 17), und Aaron kommt ihm entgegen (V. 14), bis an den Berg Gottes (V. 27).

IV, 18 [2. Elohist]. Mose kehrt zu Jether (für Jithro) zurück und erhält die Erlaubniss zu der Reise nach Aegypten. Wie C. XVIII zeigt, entlässt Mose einstweilen die Zippora und nimmt weder sie noch die 2 Söhne mit sich.

IV, 19—31 [jhvistisch]. Die Aufforderung Jhvh's V. 19, dass Mose nach Aegypten zurückkehre, weil seine Feinde gestorben, ist überflüssig nach dem feierlichen Auftrage C. III [Randbemerkung: „IV, 19 wahrsch. Elohimsquelle", doch in letzter Zusammenstellung nicht berücksichtigt]. — V. 20 nimmt Mose sein Weib und seine Söhne (vielleicht zu lesen: „seinen Sohn", da II, 22 und IV, 25 nur einer genannt ist) mit sich; dann ein neues Gebot, die anbefohlenen Werke zu thun, wobei das letzte Wunder V. 22. 23 als beglaubigendes Wunder genannt ist. — V. 21—26. Die eigenthümliche Scene in der Herberge, mit Beziehung auf die Beschneidung, aber unpassend zu der ursprünglichen Erzählung. Dann die Begegnung mit Aaron am Horeb, Rückkehr mit ihm. Aaron giebt dem Volke Bericht und thut Wunder und findet Glauben. — Das alles deutliche Ausgleichung der Berichte. Aber es ist nachher nicht consequent durchgeführt. Selbst in der Elohimsquelle ist Mose der Redende, und Aaron bloss der Wunderthäter.

V, 1. 2 [jhvistisch]. Mose und Aaron gehen zu Pharao. אלהי ישראל V. 2.

V, 3. 5—19. 21—23. VI, 1. Der Anfang des Berichts des 2. Elohisten fehlt. Mose und die Aeltesten, die Glauben geschenkt, müssen zu Pharao gehen (III, 18). Die Rede, die sie halten sollen (III, 19), folgt nun wirklich V, 3: Jhvh (ist aus dem Text gefallen) der Gott der Hebräer ist uns begegnet (נִקְרָא) etc. Mit Ausnahme der jhvistischen Zusätze gehört alles dem 2. Elohisten an, auch VI, 1.

V, 4. ‚Mose und Aaron' jhvistisch. — V. 20. ‚Sie trafen auf Mose und Aaron, die ihnen entgegen sich stellten, da sie herauskamen von Pharao.' Unpassend, da dieser Besuch früher stattfand, und der Frohndienst längere Zeit geschärft

war. Das Volk muss seine Klagen an Mose und die Aeltesten richten.

VI, 2—30. Die priesterliche Elohimsquelle allgemein anerkannt. Namensänderung deutlich V. 2. הקים ברית, ארץ מגורים, נאקה, זרוע נטויה, שפטים V. 6, auch נָשָׂא אֶת יָד V. 8 ist beim Elohisten, Num. XIV, 30. — V. 9. Mose findet bei den Israeliten keinen Glauben. — V. 11. Mose soll die gänzliche Entlassung Israels fordern (nicht bloss zur Festfeier). — V. 12. Klage Mose's, er sei unbeschnitten an Lippen, d. h. der Rede nicht mächtig. Da redet Jhvh auch zu Aaron. — Es wird aber zuvor die Genealogie von Mose und Aaron eingeschaltet V. 16—27. Der Verf. beginnt mit Ruben und Simeon, um zu Levi zu gelangen, und giebt ausführlicher die Genealogie des Stammes Levi, um über Mose und Aaron zu orientiren. Alle Ausdrücke sind elohistisch, besonders bei Angabe der Lebensdauer der Hauptpersonen. — V. 28—30 lenkt wieder ein in den Zusammenhang der Erzählung, anknüpfend an V. 13. So schreibt schwerlich ein ursprünglicher Erzähler; dieser würde den Stammbaum von Mose und Aaron entweder sogleich bei ihrer ersten Einführung gegeben haben, oder später bei einer schicklichen Gelegenheit. Hier wird der Faden der Erzählung dadurch zerschnitten und muss wieder künstlich geschürzt werden.

VII, 1—13. Elohimsquelle. Nähere Bestimmung des göttlichen Auftrags. Mose und Aaron sollen die Entlassung Israels fordern. Jhvh will aber das Herz Pharao's verhärten, um viele Zeichen und Wunder (אות und מופת so verbunden) zu thun. — V. 1. Mose Gott in Beziehung auf Pharao; Aaron Prophet des Mose. — V. 4. צבאתי, שפטים. V. 5. נטה יד. V. 7. Angabe des Lebensalters von Mose (80 J.) und Aaron (83 J.), nicht stimmend zu der Erzählung C. I. II. III. XVIII, wo Mose nicht als Greis erscheint. Das erste Wunder V. 8—13. Aaron wirft seinen Stab hin, und er wird zu einer Schlange, hier תַּנִּין (IV, 3 נחש, auch VII, 15). Die ägyptischen Zauberer können das auch, aber Aaron's Stab verschlingt zuletzt die ihrigen. — Dieses Wunder hat

der 2. Elohist nicht, aber wahrscheinlich deshalb nicht, weil der Verf. der Elohimsquelle es ausgelassen hat. Wenn auch V. 15 dem 2. Elohisten angehört, so kann darin nicht Beziehung genommen sein auf die jhvistische Erzählung IV, 3 f., sondern auf das erste Wunder vor Pharao, welches der 2. Elohist erzählte. „Beim 2. Elohisten Lücke. Mose geht zu Pharao und verlangt wieder den Abzug des Volkes zum Feste, wirft dann seinen Stab hin, der in eine Schlange (נחש) verwandelt wird. Pharao weist das Gesuch zurück."

Bei allen Wundern ist zwischen der Elohimsquelle und dem 2. Elohisten folgender Unterschied: 1) In der Elohimsquelle vollbringt Aaron's Stab das Wunder, beim 2. Elohisten Mose's Stab. 2) In der Elohimsquelle erscheinen die ägyptischen Weisen, Zauberer und חרטמים, Zeichendeuter, und können die ersten Wunder auch vollbringen, bis auf die Mücken, worin sie den Finger Gottes erkennen. Diese Zauberer fehlen in der andern Relation. 3) Dazu kommen einzelne sprachliche Differenzen.

VII, 14—18 [2. Elohist]. Moses soll wieder zu Pharao gehen, mit dem Stabe, der in eine Schlange verwandelt war, und dasselbe Gesuch wiederholen (V. 16 der Gott der Hebräer; zu einer Festreise in der Wüste); weigert sich Pharao, so soll Mose das Wasser des Nil mit dem Stabe schlagen und in Blut verwandeln. Die Frösche im Strom sollen sterben, die Wasser stinken, und die Aegypter das Wasser nicht trinken wollen. — Alles der 2. Elohist. Die wirkliche Vollbringung des Wunders fehlt, weil die Elohimsquelle dazwischen tritt. Erst die Folgen des Wunders werden erzählt vom 2. Elohisten V. 23. 24.

VII, 19—22. Dieselbe Erzählung in der Elohimsquelle. Aber hier ist es Aaron's Stab, der Wunder thut. Das Wunder wird hier ausgedehnt über alles Wasser in Aegypten, in Canälen, Wasserbehältern, hölzernen, steinernen Gefässen, und die ägyptischen Zauberer können dasselbe auch machen. V. 20. 21 noch Worte aus V. 17. 18 gebraucht. Deutliche Abhängigkeit der Elohimsquelle vom 2. Elohisten.

VII, 25—29 [2. Elohist]. Ankündigung der Plage der Frösche, 7 Tage nach der ersten Plage. Mose allein soll zu Pharao gehen, die frühere Forderung, nämlich den Zug des Volkes zu einem Feste, wiederholen, und im Weigerungsfalle mit den Fröschen auf dem Nil drohen. Alles Elemente des 2. Elohisten.

VIII, 1—3. Froschplage der Elohimsquelle. Ohne Ankündigung (offenbar, weil der Erzähler diese las und voraussetzte) vollbringt Aaron auf Mose's Geheiss das Wunder. Die Frösche kommen nicht bloss aus dem Nil, sondern aus allen Gewässern Aegyptens. Sie bedecken das Land, verschieden von der andern Darstellung, nach welcher sie in Häuser, Lager, Backöfen, Backschüsseln dringen (VII, 28). Dasselbe vollbringen die Zauberer Aegyptens.

VIII, 4—10 [2. Elohist]. Beseitigung der Plage. Die Vollziehung der Drohung (VII, 26—29) fehlt wieder, weil die Elohimsquelle es erzählt und daher beim 2. Elohisten ausgelassen hat. — Pharao beruft Moses und Aaron (letzteres ist Zusatz der Elohimsquelle oder des Jhvisten, da er in der Drohung VII, 26 gar nicht genannt war). Pharao will das Volk zu einer Opferfeier (V. 4) entlassen. Mose, der allein redend und handelnd auftritt (V. 5. 8, wo Aaron wieder müssiger Zusatz ist), lässt sich von Pharao die Zeit bestimmen, zu welcher die Frösche auf den Nil beschränkt werden. Die Ausdehnung der Plage, wie VII, 26—29, und verschieden von VIII, 1—3.

VIII, 11. Die erste Hälfte gehört dem 2. Elohisten, wegen הכביד, verstocken, dagegen V. 11ᵇ der Elohimsquelle wegen אליהם: Pharao hörte nicht auf sie, d. i. Mose und Aaron.

VIII, 12—15 [1. Elohist]. Aaron's Stab verwandelt den Staub in Mücken. Die ägyptischen Zauberer vermögen es nicht und erkennen darin den Finger Gottes. Pharao bleibt aber verstockt.

VIII, 16—28 [2. Elohist]. Plage der Hundsfliegen (הֶעָרֹב) und ihre Entfernung, als der König nachgiebt. Nachher bleibt

er aber verstockt. Mose allein geht V. 16 zu Pharao und stellt die Forderung eines Festzuges. V. 21 ist Aaron wieder ein müssiger Zusatz, da V. 22 Mose allein redet, und Mose allein hinausgeht von Pharao V. 25. 26, so dass Aaron nicht gedacht ist.

IX, 1—7 [2. Elohist]. Viehsterben (דֶּבֶר כָּבֵד מְאֹד, eine sehr schwere Pest), Gosen wird verschont. Mose allein tritt handelnd auf, die gewöhnliche Forderung zu einer Festreise.

IX, 8—12 [1. Elohist]. Plage der Blattern. Mose und Aaron nehmen die Fäuste voll Ofenruss, Mose streut ihn in Gegenwart Pharao's gen Himmel; dadurch entstehen Beulen an Menschen und Vieh. Da figurirt Aaron nur und behält den Russ in seinen Fäusten. Die Zeichendeuter wurden selbst von den Beulen befallen. Doch Pharao bleibt verstockt und hört nicht auf sie (אליהם), d. i. Mose und Aaron.

IX, 13—34 [2. Elohist]. Plage des Hagels. Jhvh Gott der Hebräer V. 13. Forderung des Festzuges V. 13. Mose streckt seine Hand (V. 22) mit dem Stabe (V. 23) gen Himmel aus; da erfolgt Donner, קֹלֹת (XIX, 16. XX, 15) V. 23, Feuer fährt (תִּהֲלַךְ V. 23) zur Erde und Hagel; nur das Land Gosen wird verschont. — V. 31. 32 vielleicht spätere Zusätze: „der Flachs und die Gerste ward geschlagen; denn die Gerste hatte Aehren, und der Flachs Knoten. Aber der Weizen und Spelt wurden nicht geschlagen; denn die kommen später.“ Müssiger Zusatz.

X, 1—20 [2. Elohist]. Plage der Heuschrecken, mit wiederholter Beziehung auf die vorige Plage des Hagels (V. 5. 12. 15). Mose ist der Handelnde. Aaron (V. 3. 8. 11: man trieb sie, den Mose und Aaron, hinaus, V. 16), auch hier müssiger Zusatz der Ausgleichung. Denn V. 1 erhält Mose allein den Auftrag, und V. 6 steht der Singular: er (Mose) wandte sich und ging hinaus von Pharao, obgleich V. 3 Aaron anwesend sein sollte. Ebenso V. 18 der Singular, obgleich V. 16 Aaron ebenfalls genannt war. Da sieht man die Inconsequenz der Ueberarbeitung. Sonst alle Zeichen des 2. Elohisten: Jhvh Gott der Hebräer und der Festzug V. 3. את עין הארץ V. 5. 15,

cf. Num. XI, 7 (vom Ansehen des Manna). XXII, 5. 11. הגברים, die Männer, wie XII, 37.

X, 21—29 [2. Elohist]. Plage der Finsterniss. Mose reckt seine Hand (wohl mit dem Stabe) gegen den Himmel aus, 3 Tage entsteht Finsterniss. Da erlaubt V. 24 Pharao, dass das ganze Volk, auch Weiber und Kinder, zum Dienste Jhvh's hinziehen; nur Schafe und Rinder sollen zurückbleiben. Mose verlangt auch das Vieh zu möglichen Opfern. Da weigert sich Pharao und spricht zu Mose: Komm mir ja nicht wieder vor Augen; denn welchen Tags du wieder vor meine Augen kommst, musst du sterben (V. 28). Mose antwortet: Du hast recht geredet; ich werde nicht mehr vor deine Augen kommen. Das alles gehört dem 2. Elohisten.

XI, 1—3 gehört dem Jhvisten an. Dieser fand es angemessen, dass nach bisheriger Weise (des 2. Elohisten), wie die früheren, auch die letzte und grösste Plage, das Sterben der Erstgeburt von Jhvh Mose angekündigt werde. Allein V. 1 wird zwar gesagt, dass noch Eine Plage kommen soll, worauf man das Volk entlassen, selbst wegtreiben werde, aber nicht welche. Nach V. 2 soll Mose dem Volke sagen, dass sie von ihren Nachbaren silberne und goldene Geräthe entlehnen. Das musste natürlich vor dem eiligen Auszuge geschehen. Aber der Ausdruck ist ungenau, cf. III, 21, 22. Es fehlen XI, 2 die Kleidungsstücke.

XI, 4—8 [2. Elohist] setzt die Rede des Mose fort, Verkündigung des Sterbens aller Erstgeburt. V. 8 heisst es: die Knechte Pharao's würden Mose flehentlich bitten, auszuziehen, was aber später nicht vorkommt.

XI, 9. 10 gehört der Elohimsquelle an, weil Mose und Aaron zusammen als Redner und Wunderthäter genannt sind. „Pharao hört nicht auf euch“ (V. 9). V. 10 die Schlussbemerkung: Mose und Aaron thaten alle diese Wunder vor Pharao, dieser entliess aber das Volk nicht aus seinem Lande; ein Ausdruck, der auf gänzliche Entlassung hinweist.

XII, 1—24. 28 [1. Elohist]. Gesetz vom Passa und dem Ungesäuerten. Der Charakter tritt so bestimmt hervor, in

Sprache und Anschauung, dass man an diesen Stücken zuerst (Gramberg, Krit. Geschichte der Religionsideen, Stähelin u. A.) die Elohimsquelle der Genesis erkannte. [Aeltere Ausarbeitung: Auszug den Tag, d. i. Morgen nach dem Passa, Num. XXXIII, 3, da in der Nacht die Häuser nicht zu verlassen.]

XII, 25—27. Jhvistischer Zusatz, der fehlen könnte. Wenn man später fragen wird, was dieser Gebrauch bedeute, so soll der Ursprung erzählt werden. Schliesst mit der Formel, die beim Jhvisten gewöhnlich, aber auch beim 2. Elohisten vorkommt (קדד, השתחוה).

XII, 29. 30 [jhvistisch überarbeitet]. Der 2. Elohist kann eine Passafeier in Aegypten nicht erzählt haben, da er die Sitte [?] vom Genuss des Ungesäuerten erst aus der Eile der Abziehenden erklärt. Der Jhvist hat von beiden Relationen, aber inconsequent, die Festfeier und doch das Erscheinen Mose's und Aaron's in der Nacht bei Pharao. V. 29. 30. Erzählung von dem Tödten der Erstgeburt. Stand ursprünglich hier, ist aber vom Jhvisten überarbeitet. Daher die kleinen Differenzen, cf. XI, 4—7.

XII, 31. 32 [jhvistisch]. Pharao beruft Mose und Aaron, um sie zum Auszug zu ermahnen. Diess im Widerspruch mit X, 29, wo Mose Pharao's Antlitz nicht wieder sehen soll. — Hier sind Mose und Aaron auch verbunden, wie in den jhvistischen Einschaltungen.

XII, 33—39. Erzählung des 2. Elohisten. Eigenthümlich, dass das ägyptische Volk zum schleunigen Auszuge drängt, dass das Volk den Teig vor der Säuerung mitnimmt und nachher zu מצות bäckt, dass die Israeliten sich Geräthe aus Gold und Silber und Kleider borgen, um die Aegypter zu berauben (wie III, 21. 22). Dann der Beginn des Zuges von Raamses nach Succoth (V. 37) und die Menge des Volks (600,000 רַגְלִי) הגברים (wie X, 11. Die Elohimsquelle hat dafür andre Ausdrücke, wie Num. I, 2 f.). Nach dem 2. Elohisten zieht Israel aus in der Nacht (aber nach Mitternacht, wo die Erstgeburt erschlagen ward), vorausgesetzt

V. 34. 39 bei der Eile. Der Jhvist V. 31 lässt Mose und Aaron ausdrücklich in der Nacht gerufen werden. Nach der Elohimsquelle sollten die Israeliten die Häuser bei Nacht nicht verlassen (V. 22). Sie zogen aus am Morgen nach der Passafeier, Num. XXXIII, 3 ממחרת הפסח, am Tage nach dem Passa. Doch ist diese Differenz unbedeutend, wenn der Auszug früh morgens erfolgte.

XII, 40—51. Elohimsquellenbericht. Angabe von 430 Jahren. V. 41 בעצם היום הזה, כל צבאית י״. V. 42 לדרתם. V. 43—49 Nachtrag zu dem Passagesetz, V. 51 wieder die eigenthümlichen Formeln der Elohimsquelle.

XIII, 1. 2 [1. Elohist]. Gesetz von der Heiligung der Erstgeburt bei Mensch und Vieh. Darauf beruft sich der Verf. ausdrücklich als beim Auszug aus Aegypten gegeben Num. III, 13. Auch ist der Ausdruck פטר רחם elohistisch. Der Jhvist gebraucht diesen Ausdruck ebenfalls V. 12. 13. 15; er muss das elohistische Stück daher hier gelesen haben.

XIII, 3—16. Jhvistische Ausführung des Gesetzes vom Genuss des Ungesäuerten und von der Weihe aller Erstgeburt. Die Sprache ist ganz jhvistisch, die wenigen aus dem (1.) Elohisten entlehnten Elemente [?] ausgenommen בית עבדית V. 3. 4. חזק יד V. 3. חדש האביב V. 4. Die Aufzählung kananitischer Völker V. 5. 14. 16, Land fliessend von Milch und Honig V. 5.

XIII, 17—22. Erzählung des 2. Elohisten. Einfache Erzählung (אלהים auch sonst bei diesem Erzähler). Die Gebeine Joseph's V. 19, cf. Gen. L, 25. Wolken- und Feuersäule als regelmässiges Mittel der Führung V. 21. 22 gegen die Anschauung der Elohimsquelle, welche erst mit der Stiftshütte die Wolken- und Feuersäule constant einführt. Vorher erscheint die כבוד י״ nur ausnahmsweise und vorübergehend, wie XVI, 7. 10 (בֶּעָנָן).

XIV, 1—4 [Eloh. 1]. Auf Jhvh's Befehl kehren die Israeliten um und lagern sich östlich von Baal-Zephon am Meer, da sich Jhvh an Pharao verherrlichen will.

XIV, 5—7 [Eloh. 2]. Einfache Erzählung der Sinnesänderung

des Pharao und der Verfolgung mit Streitwagen. Hier fehlt, dass Pharao die Israeliten gelagert am Meer erreicht.

XIV, 8—10 [Eloh. 1]. Jhvh verhärtet Pharao's Herz und er setzt nach. V. 8 ביד רמה, mit erhobener Hand (sonst כשׁוריה). V. 9 Streitwagen, Reiter, Kriegsmacht (חיל). V. 10. Die Kinder Isr. schreien zu Jhvh.

XIV, 11—14 [Eloh. 2]. Das Volk, als es die Aegypter erblickt, murrt gegen Mose, dieser ist aber ohne Furcht und erklärt dem Volke, dass es die Aegypter zum letztenmal gesehen, da Jhvh für das Volk streiten werde. Da muss etwas ausgefallen sein, nämlich die Offenbarung über den bevorstehenden Untergang der Aegypter. Die Klage des Volks bezieht sich auf V, 18—23, dass durch Mose's Auftreten die Last des Volkes vermehrt wurde.

XIV, 15—18 [Eloh. 1]. Jhvh spricht zu Mose: Was schreist du zu mir? Lass die Israeliten aufbrechen, und du erhebe deinen Stab und recke deine Hand über das Meer, dass es sich spalte etc. Jhvh will sich verherrlichen an den Wagen und Reitern Pharao's. Auffallend, da Mose zu Jhvh nicht gerufen, dieser vielmehr [?] eine Offenbarung erhalten hatte (V. 1—4); dann der Stab Mose's, sonst in der Relation des 2. Elohisten. Es wäre aber voreilig, diesen Abschnitt ohne weiteres dem Jhvisten oder 2. Elohisten zuzuweisen.

XIV, 19 zeigt deutlich den Ueberarbeiter. Der erste Satz vom „Engel Jhvh's“ (V. 19ª) gehört dem 2. Elohisten, die Erklärung durch die Wolkensäule (V. 19ᵇ) dem Jhvisten, nicht umgekehrt.

XIV, 20 gehört dem 2. Elohisten an. Die Israeliten werden geschützt durch das Dunkel zwischen ihnen und den Aegyptern, cf. Jos. XXIV, 7. Diese Relation hat die Erzählung vom Stab Mose's nicht.

XIV, 21ª [Eloh. 1]. Da streckte Mose seine Hand aus über das Meer — — —, und es spalteten sich die Gewässer V. 21 fin.

XIV, 21ᵇ [jhvistisch]. Da liess Jhvh das Meer weggehen durch einen starken Ostwind die ganze Nacht und machte das Meer

zum Trockenen (לֶחָרָבָה, d. i. ohne Wasser, nicht eigentlich trocken, יַבָּשָׁה, was die andre Relation hat, cf. Gen. VIII, 13. 24).

XIV, 22. 23 [Eloh. 1]. Die Söhne Israels gingen durch das Meer auf dem Trockenen. Das Meer bildete eine Mauer zu beiden Seiten. Die Aegypter folgen כל סוס פרעה רכבו ופרשיו, wie V. 9. 17.

XIV, 24. 25 jhvistisch.

XIV, 26. 27[a] Eloh. 1.

XIV, 27[b] jhvistisch. לאיתנו zu seiner stehenden, gewöhnlichen Fluth.

XIV, 28. 29. Eloh. 1, wie V. 22. 23.

XIV, 30. 31. Jhvist.

Beide Berichte sind unvollständig. Der Bericht der Elohimsquelle könnte als ziemlich vollständig gelten. V. 1—3. Auf Befehl Jhvh's lagert sich das Volk am bestimmten Orte. V. 8—10. Jhvh verhärtet Pharao, dass er nachsetzt und den Zug Israels erreicht. Da fehlt nur, dass auch Mose zu Jhvh schreit, vgl. V. 15.

Der andre Bericht dagegen ist unvollständig. Es fehlt zunächst die Angabe der Station. Dann sind nur die Streitwagen genau angegeben: es fehlen die פרשים, die man erwartet, neben den Wagen, cf. Jos. XXIV, 6. Es fehlt, dass die Aegypter das israelitische Heer erreichen, dass das Volk sich fürchtet und deshalb gegen Mose murrt. Ferner fehlt der Umstand, dass Jhvh dem Mose das bevorstehende Wunder offenbart und ihm dadurch Zuversicht giebt.

In der gegenwärtigen Form sind die Quellen in einander geschoben und durch den Jhvisten überarbeitet. XI, 5—7 ist unveränderter Bericht des 2. Elohisten, den wahrscheinlich schon die Elohimsquelle aufnahm. XI, 11—14 kann auch von der Elohimsquelle aufgenommen sein, wenngleich das XIV, 14 verheissene Streiten Jhvh's streng genommen nur zu dem andern Berichte stimmt, XIV, 25. Dagegen ist bei XIV, 19 die Ueberarbeitung durch den Jhvisten klar. Das Durcheinandergehen beider Relationen XIV, 21. 27 ist unnatürlich und kann nur vom Jhvisten herrühren, dem auch XIV, 31 der Schluss

angehört. Das Volk glaubte an Jhvh und an seinen Knecht Mose, cf. IV, 31.

Daher dürfen wir dem 2. Elohisten mit Wahrscheinlichkeit nur XIV, 5—7. 19ᵃ und 20: „und kam zwischen das Heer der Aegypter und das Heer Israels, und nicht nahete sich eines dem andern" beilegen. V. 11—14 [was Vatke vorher und noch in letzter Ausarbeitung ausdrücklich dem 2. Elohisten zugeschrieben hat]. 19ᵇ. 20 z. Theil, 21ᵇ. 24—26 [genauer 24. 25]. 27ᵇ. 30. 31 gehören dem Jhvisten, der sich dann aus der andern Relation der Elohimsquelle alles angeeignet hat, weil er nur ergänzt, was ihm selbst fehlt, namentlich den Stab Mose's und dessen Wunderkraft.

XV, 1—21. Der Gesang ist von keinem der Verfasser des Pentateuchs, sondern von einem Dichter, der seinen Standpunkt in Jerusalem hat. Aber V. 19 ist hinzugefügt aus C. XIV [28. 29], und zwar den Elementen der Elohimsquelle, ausserdem V. 1. 20. 21, wo Mirjam, die Prophetin, die Schwester Aaron's an der Spitze der Weiber den Gesang wiederholt und mit Tanz begleitet. Welcher Referent hat nun diese Verse geschrieben und das Lied aufgenommen? Gewöhnlich sagt man: der Jhvist, der auch sonst dergleichen aufnimmt und überhaupt der letzte Bearbeiter ist. [So auch Vatke in der letzten Ausarbeitung, nachdem er früher an die Elohimsquelle gedacht hatte: „Der Einschalter ist wohl der Jhvist, da er auch sonst die Mirjam aufführt, cf. XV, 20, die hier singt und tanzt, was zur Chronologie der Elohimsquelle nicht gut passt. Einschaltung V. 1ᵃ. 20. 21. Das Lied XV, 1—18 setzt den Berg des Tempels voraus V. 13. 17, ist nicht für den historischen Zusammenhang gedichtet."]

XVI. Elohimsquelle. In der Wüste die Gabe der Wachteln und des Manna. — Leicht der Charakter zu erkennen. Mose und Aaron handeln den Murrenden gegenüber. כל עדת ישראל V. 1. 2. 9. 10, בין הערבים V. 12, cf. XII, 6 al. גֻּלְגֹּלֶת Kopf V. 16. כל נשיאי העדה V. 22. שבתון V. 23, überhaupt die Beziehung auf den Sabbat, an dem nicht gesammelt werden soll, weil den Tag vorher das Doppelte

gefunden wird V. 25—30. לדרתיכם V. 32. 33. לפני העדות V. 34, wobei Stiftshütte, Bundestafeln und Dekalog anticipirt sind. Die Schilderung des Manna selbst hat ihre Parallele Num. XI, 7—9 beim 2. Elohisten, cf. XVI, 31. Genauer beschrieben beim 2. Elohisten. [Aeltere Ausarbeitung: Elohistisch. Aber es scheinen zwei Erzählungen zu sein, die ursprüngliche ohne Beziehung auf den Sabbat V. 1—3 (9. 10?). 11—15. 31. 35, und zwar dem 1. Elohisten gehörig. Das Andre ist von einem andern Verf. geschrieben, aber mit unpassenden Anticipationen. — Die Einschaltung ist verworren, V. 4 wird Brot verheissen ohne Zeitangabe, wenn es geschieht, sondern sogleich hineilend zur Sabbatsprüfung. V. 6 heisst es: am Abend, am Morgen würde Jhvh's Macht offenbar werden. Die Hauptsache ist aber das Murren des Volkes. V. 9 wird diess Murren gestraft. Die Gemeinde soll sich nahen vor Jhvh. Wie ist das möglich, da die Wolkensäule V. 10 in der Wüste, also von fern erscheint? Nun erwartet man eine Strafrede Jhvh's, aber es erfolgt anders. Aus V. 12 sind die unklaren Anticipationen genommen. V. 16—30 hängt zusammen mit V. 4. 5. Die Versuchung in der Beobachtung der Sabbatfeier. V. 32—34 setzt Stiftshütte und Dekalog voraus; unpassende Anticipationen. V. 36 erklärender Zusatz, hier nicht recht passend. — העם V. 4. 27.]

XVII, 1. 2. Elohimsquelle. Zug von der Wüste Sin nach Rephidim. Das Dürsten des Volks und der Streit mit Mose ist doppelt erzählt, in der Elohimsquelle und dann im Folgenden, um die Namen מַסָּה וּמְרִיבָה (V. 7, Versuchung und Streit) zu erklären. In der Elohimsquelle fehlt aber, dass Jhvh durch ein Wunder Wasser giebt.

XVII, 3—7. Dasselbe erzählt [der 2. Elohist] vollständiger, aber wohl etwas überarbeitet vom Jhvisten. סקל V. 4 hat der 2. Elohist und der Jhvist (Elohimsquelle רגם). Der Stab, mit dem Mose den Nil geschlagen (V. 5), dem 2. Elohisten eigen. Aber der Name חֹרֵב V. 6 sonst jhvistisch.

XVII, 8—16 [2. Elohist, vom Jhvisten überarbeitet]. Kampf Israels mit den Amalekitern. Mose nimmt den Stab Gottes

(IV, 20 beim Jhvisten, anticipirt), begleitet von Aaron und Chur (cf. XXIV, 14), besteigt einen Hügel, hält den Stab ausgestreckt, unterstützt von Aaron und Chur, und bewirkt so den Sieg. Josua schlägt die Amalekiter. Mose soll zum Gedächtniss in ein Buch verzeichnen, dass Amalek zu vertilgen. מִדֹּר דֹּר, cf. III, 15.

XVIII. Jethro's Besuch bei Mose und dessen Rath, in Folge dessen Richter angestellt werden. Ein nicht überarbeitetes Stück des 2. *Elohisten*. Jethro, Zippora vorher entlassen V. 2. Zwei Söhne Mose's, *Berg Gottes*. Vor Gott essen V. 12 (Aaron und alle Aeltesten Israels mit Jethro und Mose). *Gott suchen* V. 15 (vom Gericht). Gott meines Vaters V. 4.

Schwierigkeit des Zusammenhangs. 1) Das Volk ist schon am *Berge Gottes* V. 5, befand sich aber nach XVII, 1. 8 bei Rephidim und zieht erst XIX, 1. 2 an den Sinai. 2) Es scheint ein heiliges Zelt vorausgesetzt, da Jethro vor Gott opfert V. 12; das Volk fragt Gott V. 15 und bringt Rechtssachen vor Gott V. 19. 3) Vielleicht ist auch die Offenbarung der Gesetze vorausgesetzt, da Mose V. 16 das Volk darüber belehrt. Doch konnten das auch frühere Elemente sein, cf. XV, 25. 4) Es werden XXIV, 14 keine Richter vorausgesetzt, da Mose bei seinem Weggange auf Aaron und Chur als Richter verweist. *Ranke* sagt: Der Verfasser wollte die sinaitische Gesetzgebung Ex. XIX — Num. X, welche nur *göttliche* Gebote enthält, nicht unterbrechen durch diese bloss *menschliche* Einrichtung und stellt daher diese Erzählung voran. Gut in Beziehung auf den Sammler, aber sonst unpassend, da sich ein Platz dafür auch noch Num. X fand. Zugleich ein Beweis, dass Ex. XVIII zu den ältesten Stücken gehört.

Letzte Ausarbeitung: „Wahrscheinlich an's Ende des Aufenthalts am Horeb gehörend, daher [?] Jeh[ovist] Num. X Chobab einführt und Deuter. I die Einsetzung der Richter vor dem Aufbruch von Horeb."

XIX, 1. 2ª bis במדבר *Elohimsquelle*. Zug von Rephidim bis zur Wüste des Sinai. Genaue Zeitangabe V. 1 im 3. Monat und סיני V. 1. 2.

XIX, 2^{b} [2. Elohist]. ‚Und es lagerte sich daselbst Israel dem Berge gegenüber.‘ Unterscheidet sich der Form und dem Ausdruck nach.

XIX, 3—8 [2. Elohist]. Guter Zusammenhang.

XIX, 9. Einschaltung des Jhvisten, unnöthig. Die Schlussformel V. 8. 9 dieselbe, aber bei V. 9 unpassend, da Mose über den Inhalt V. 9 keine Antwort zu bringen hatte. Der Jhvist hat daher nur der Anknüpfung wegen den Schluss von V. 8 wiederholt, in etwas anderer Form.

XIX, 10. 11^{a} bis השלישי Fortsetzung des 2. Elohisten.

XIX, 11^{b}: „denn am 3. Tage etc. V. 12. 13^{a} bis לא יחיה. Einschaltung weder vom Jhvisten noch vom 1. Elohisten, sondern von einem späteren Redactor, cf. סקל (Elohimsquelle רגם), Berg Sinai. Derselbe hat V. 18. 20—25 hinzugefügt. Der Zusammenhang ist erst nach Ausmerzung der Einschaltung richtig. V. 11: sie sollten zum 3. Tage bereit sein. V. 13: beim Blasen des Jobel sollen sie auf den Berg steigen. Eigenthümliche Sprache: הרס durchbrechen V. 21. 24. פרץ schmettern V. 24. Priester vorausgesetzt V. 22. Aaron soll mit Mose hinaufsteigen V. 24. Immer Berg Sinai. So schrieb ein späterer Priester. Zuletzt kein Zusammenhang V. 25, da nicht gesagt wird, dass Mose wieder hinaufsteigt.

Der Glossator überarbeitete von einem späteren Standpunkte aus, als ob das Volk neugierig gewesen, Gott zu schauen und auf die Höhe vorzudringen. Das Volk war vielmehr in Furcht, viel passenderer Affekt. Dann steigt Gott herab auf den Berg Sinai bei dem Glossator; er ist aber schon da nach dem 2. Elohisten. ‚Berg Sinai‘ wird unnatürlich wiederholt, da die einmalige Nennung des Namens genügt. Zeichen späterer Zeit. Denselben Glossator finden wir noch einmal XXXIV, 2^{b} (von Sinai an). V. 3.

XX. Die Erzählung gehört dem 2. Elohisten an. Am Ende des Capitels scheint aber etwas zu fehlen, da abgebrochen wird. Im Besondern fehlt das Gebot, ein Versammlungszelt

zu bauen, was XXIII, 7—11 offenbar derselbe Erzähler voraussetzt.

Der Dekalog hat bei den ersten vier und dem letzten (10ten) Gebot Erläuterungen, wie Deuter. V. Es fragt sich, ob dieselben vom 2. Elohisten oder vom Jhvisten herrühren. Der Text der 10 Worte (XXXIV, 28: Worte des Bundes, עשרת הדברים, die bestimmten 10 Sätze) variirt zwischen Ex. und Deuter. nur in Kleinigkeiten. V. 8 זכור hat Deut. V, 12 שמור. Ex. 12 (13) עֵד שקר, Deut. עֵד שוא. Ex. 12 (14): ‚du sollst nicht begehren (תחמד) das Haus deines Nächsten, du sollst nicht begehren das Weib deines Nächsten‘ hat Deut. V, 18: ‚du sollst nicht begehren (תחמד) das Weib deines Nächsten; lass dich nicht gelüsten (התאוה) des Hauses deines Nächsten‘. Ferner steht in Deuter. V, 17. 18 vor לא das verbindende וְ: ‚und du sollst nicht ehebrechen und sollst nicht stehlen‘ etc. In allen diesen Abweichungen ist der Text Ex. XX der ursprüngliche.

In den erläuternden Zusätzen giebt der Deuteronomiker etwas mehr vom Sabbatsgebot an, lässt aber bei diesem Gebot die Motivirung Ex. XX, 11 durch die Schöpfungsgeschichte aus. So fügt er hinzu nach Exod. V. 8: wie dir Jhvh dein Gott geboten. Hinter Exod. XX, 10: ‚dein Knecht und deine Magd‘: ‚dein Stier und dein Esel‘. Er motivirt dann die Sabbatsruhe hinter Ex. XX, 10 durch die Ausführung Deut. V, 14. 15: ‚auf dass ruhe dein Knecht und deine Magd, wie du. Und gedenke, dass du Knecht warst im Lande Aegypten, und dass dich Jhvh dein Gott von dort hinausführte ביד חזקה ובזרוע נטויה (jhvistisch und elohistisch), darum gebot dir Jhvh dein Gott, den Tag des Sabbats zu halten‘. Diess die Hauptdifferenz. Deut. V, 16 wieder ein kleiner Zusatz: ‚wie dir Jhvh dein Gott geboten‘. Nach יאריכן ימיך der Zusatz ולמען ייטב לך, dass es dir wohlgehe. Endlich Deut. V, 18 hinter: ‚du sollst dich nicht gelüsten lassen des Hauses deines Nächsten‘ ist hinzugefügt שָׂדֵהוּ, seines Ackers oder Feldes.

Wer hat nun die Zusätze zu den einfachen Sätzen in Exodus geschrieben? Entweder der 2. Elohist selbst oder der

Verfasser der Elohimsquelle oder der Jhvist? Der Verfasser der Elohimsquelle nicht, der Sprache wegen. Daher einer von den beiden andern. Welcher?

בית עבדים von Aegypten ist jhvistisch Ex. XIII, 13, aber auch Jos. XXIV, 17 in einer freilich überarbeiteten Rede des 2. Elohisten. אֵל קַנָּא ist jhvistisch XXXIV, 14, aber auch Jos. XXIV, 19 אֵל קַנּוֹא. Ferner האריך ימים auch Jos. XXIV, 31. Dagegen entscheidet für den Jhvisten V. 11 die Beziehung auf das Sechstagewerk der Schöpfung, da der Jhvist die Elohimsquelle kannte, was vom 2. Elohisten nicht zu beweisen. Der Ausdruck selbst ist verschieden von der Elohimsquelle, wie auch sonst der Jhvist in der Sprache abweicht, cf. Ex. XXXI, 17, wo der Elohist selbst den Sabbat durch die Schöpfung motivirt. Daher ist es wahrscheinlich, dass der Jhvist die Zusätze gemacht, der 2. Elohist aber den einfachen Dekalog gegeben hat.

XXI—XXIII. Die Rechte (הַמִּשְׁפָּטִים), meist bürgerliche, civile und criminelle Gesetze, zuletzt kirchlich. Dieser Abschnitt ist für diesen Zusammenhang geschrieben und kann nicht aus einem alten Gesetzescodex entlehnt sein. Gott redet darin zum Volke. Als Verfasser kann nur der 2. Elohist angesehen werden; es finden sich aber einige jhvistische Glossen.

Auf den 2. Elohisten führt die Sprache und in der Cultussphäre die eigenthümliche Anschauung. Dahin gehört: eine Rechtssache vor Gott bringen XXI, 6. XXII, 7. 8, cf. XVIII, 15. אָסוֹן, Schaden, Ex. XXI, 22. 23, cf. Gen. XLII, 4. 38. Gen. XLIV, 29 beim Jhvisten, aber aus den andern [Relationen]. זיד, übermüthig sein, freveln Ex. XXI, 14, cf. XVIII, 11. סקל steinigen XXI, 28. 29. 32. לחץ bedrücken Ex. XXII, 20. XXIII, 8, cf. Ex. III, 9. שַׂלְמָה Kleid (transp. für שִׂמְלָה) Ex. XXII, 8. 25. רגל Plur. Ex. XXIII, 14 רגלים Male, cf. Num. XXII, 28. Dann nur 3 Feste, der Mazzot, der Erstlinge der Getreideernte und der Obsternte XXIII, 14—17 und das Erlassjahr (שְׁמִטָּה XXIII, 10), d. i. das je siebente.

Als jhvistische Zusätze sind auszuscheiden: XXII, 26[b] „das ist sein Kleid für seine Haut; worauf soll er liegen?

und es geschieht, wenn er zu mir aufschreit, so erhöre ich; denn ich bin barmherzig". Ist blosse Erklärung des kürzeren Ausdrucks vorher. Man bemerke den gewöhnlichen Ausdruck שִׂמְלָה für שַׂלְמָה.

XXIII, 15[b] die Worte: „7 Tage sollst du Mazzot essen, wie ich dir geboten (Ex. XIII), zu bestimmten Zeiten im Aehrenmonat (האביב), denn in ihm bist du aus Aegypten gezogen.

Der Text des Elohista 2 lautete: „Drei Male sollst du mir im Jahre Feste feiern (V. 14); und nicht sollt ihr vor mir mit leeren Händen erscheinen (V. 15 fin.). Das Fest des Ungesäuerten sollst du halten (V. 15 init.) und das Fest der Ernte, der Erstlinge deiner Früchte" etc. An der kleinen Unordnung erkennt man die Einschaltung.

XXIII, 17: Drei Mal (שלש פעמים) im Jahre sollen alle deine Männlichen (זכור, wie XXXIV, 23 bei dem Jhvisten) erscheinen vor dem Angesichte des Herrn Jhvh", diess ist nur Erklärung, dem שלש רגלים V. 14 synonym.

XXIII, 23. Die Aufzählung der kananitischen Stämme ist eigenthümlicher Zusatz.

Die Hornisse (הַצִּרְעָה XXIII, 28), die bildliche Bezeichnung der Schrecken, welche Israel verbreitet, auch Jos. XXIV, 12.

Dass übrigens nicht das ganze C. XXIII oder noch mehr C. XXI—XXIII dem Jhvisten angehöre, wie Stähelin meist aus den als Glossen erklärten Stellen schloss, zeigt der Umstand, dass der Jhvist einen Theil des Inhalts in XXXIV, 11—27 mit Modificationen wiederholt.

XXIV. Erzählung des 2. Elohisten, mit Glossen. Bund Jhvh's mit dem Volke. Glosse V. 1: Nadab und Abihu. Diese Söhne Aaron's werden nachher auch genannt, V. 9, stehen aber schwerlich ursprünglich; sie sind nebst Aaron die ersten Priester der Elohimsquelle, finden aber früh den Tod, cf. Lev. X. — V. 14 werden ausser den Aeltesten nur Aaron und Chur genannt als interimistische Vertreter Mose's. Mose selbst vollzieht die priesterlichen Handlungen V. 6—8. Auf die Höhen des Berges begleitet ihn Josua V. 13, cf. C. XXXII.

V. 16—18[a]. Fernere Glosse V. 16. Die Herrlichkeit Jhvh's ruht auf dem Berge Sinai, bedeckt ihn bei Tage, am 7ten rief Jhvh Mose. Dazu gehört auch V. 17 und V. 18 bis בתוך הענן: Mose ging mitten in die Wolke. Alles aus der Elohimsquelle.

Das Weitere V. 18: „und er stieg auf den Berg, und es war Mose auf dem Berge 40 Tage und 40 Nächte" gehört dem 2. Elohisten an, da C. XXXII diese längere Abwesenheit Mose's voraussetzt.

Man sieht deutlich, wie der Verfasser der Elohimsquelle glossirt; ihm mag auch die Einschaltung von Nadab und Abihu angehören.

XXV—XXXI. Elohimsquelle. (Bertheau, Die 7 Gruppen der Mos. Gesetzgebung, 1841, hat umgestellt.)

Gesetz über die Stiftshütte und ihre Geräthe C. XXV—XXVII. Ueber die Kleidung der Priester C. XXVIII. Ueber die Einweihung der Priester und das tägliche Opfer C. XXIX. Ueber den Räucheraltar, Abgaben bei der Musterung, Waschbecken, Salböl, Räucherwerk C. XXX. Werkmeister der Stiftshütte (Bezaleel von בצל = פצל = פָּסַל, woher פֶּסֶל, פְּסִיל, Bildhauer Gottes) XXXI, 1—11 und zuletzt Sabbatsgesetz XXXI, 12—17. — Die genaue Zusammengehörigkeit aller dieser Elemente, sowie die Elohimsquelle als die Quelle derselben ist jetzt allgemein anerkannt, streitig, ob in ursprünglicher Ordnung a) die Formel: „nach dem Modell, das dir auf dem Berge gezeigt", XXV, 9. 40. XXVI, 30. XXVII, 8. b) Die Stelle des Räucheraltars C. XXX. c) Das tägliche Brandopfer XXIX, 38 bis 43, cf. Num. XXVIII, 3—8 (V. 6 das „geopfert am Berge Sinai") und einiges Andre. (Es ist eher zugesetzt als ausgelassen.) d) Die Besteuerung 1/2 Sekel bei der Musterung zum Bau; die Musterung erst Num. I. Aber die Summe stimmt zur Volkszahl. XXXVIII, 25. 26 die Hälfte von 603,550 Num. I, 46.

XXXI, 18: „Und er gab Mose, als er die Rede mit ihm beendet auf dem Berge Sinai, zwei Tafeln הָעֵדוּת, steinerne Tafeln, geschrieben mit dem Finger Gottes. Ebenso die Be-

schreibung und Benennung XXXII, 15. 16. XXIV, 29. Eigenthümliche Bezeichnung und Beschreibung.

XXXII. Geschichte des goldenen Kalbes. Erzählung des 2. Elohisten, mit Einschaltungen.

Dem 2. Elohisten gehört V. 1—7 (אלהים mit dem Pluralis Verbi V. 4. שַׁתוֹ Infinitiv V. 6); dem Jhvisten V. 8—14, schon von Eichhorn als Einschiebsel bemerkt, in Widerspruch mit der andern Relation. Jhvh sagt dem Mose den Hergang, und dieser legt bereits [Fürbitte] ein, während nach der Erzählung Mose erst unten angekommen den Hergang erfährt. Die Sprache der Einschaltung jhvistisch. עם קשה ערף V. 9. פני האדמה V. 12. Die Rede Jhvh's V. 12, cf. Gen. VI, 6. VIII, 21. Sterne des Himmels von der Volksmenge Israels V. 13. V. 15ª gehört dem 2. Elohisten und setzt V. 7 fort: „Mose wandte sich und stieg herab vom Berge, und die beiden Tafeln in seiner Hand.“ Hier eine kleine Bearbeitung durch den Verfasser der Elohimsquelle V. 15ᵇ הָעֵדֻת das Gesetz etc., auch V. 16. Der 2. Elohist nennt die 10 Gebote דברי הברית XXXIV, 28; die Elohimsquelle regelmässig הָעֵדֻת.

V. 17—24 fortgesetzte Erzählung des 2. Elohisten. Mose zerschmettert die Tafeln („des Bundes“ muss man hinzudenken nach Analogie der Lade des Bundes) und stellt Aaron zur Rede.

V. 25—29. Blutbad durch die Leviten. Eigenthümliche Ausdrücke. פרע loslassen, hier die Zügel schiessen lassen, שִׁמְצָה V. 25: zur Niederlage ihrer Gegner (unklar, ob von äusseren Feinden, oder von Gegnern der Religion, so dass es Schimpf wäre), V. 29 unklar: „füllt heute eure Hand für Jhvh (d. h. kommt mit voller Hand zum Opfer), ein jeder mit seinem Sohn und seinem Bruder, um auf euch heute Segen zu bringen“. Sollte das die Auswahl der Leviten begründen? Nach dem 2. Elohisten wurde der Stamm Levi erst nach Aaron's Tode zum Priesterthum erwählt, um die Lade des Bundes zu tragen etc. Deut. X, 6—8. Ich zweifle, dass der 2. Elohist dieses Blutbad erzählt hat, da es nicht gut

zu dem Folgenden stimmt, auch Deuteronomiker es nicht kennt.

V. 30—35. Am andern Tage steigt Mose auf den Berg und legt wegen der grossen Schuld des Volks Fürbitte bei Jhvh ein. Bedingte Erfüllung, da auf künftige Plagen hingewiesen wird V. 35 als gerechte Strafen. Der Engel V. 34, wie XIV, 19. XXIII, 20. 23.

XXXIII. Jhvistische Erweiterung der letzten Unterredung Mose's mit Jhvh. — Nur V. 7—11 Einschaltung aus dem 2. Elohisten.

Der jhvistische Charakter in der eigenthümlichen Unterscheidung Jhvh's und seines Engels V. 2. 3 und des Angesichts V. 14, als ob die Begleitung der letzteren etwas Geringeres wäre, zur Strafe für den Abfall. — Die Aufzählung der kananitischen Völker V. 2. Das Land von Milch und Honig fliessend V. 3. Das hartnäckige Volk V. 3. 5. Der Horeb V. 6. Die wiederkehrende Formel: wenn ich Gnade gefunden in deinen Augen V. 12. 13. 16. פני האדמה V. 16. Dann die eigenthümliche Bitte Mose's, Jhvh's Herrlichkeit zu schauen, welche nur bedingt gewährt wird, dass Mose nur die Rückseite schaut V. 17—23. Gegen XXIV, 10.

Die Einschaltung V. 7—11 [aus dem 2. Elohisten] macht des Zusammenhangs wegen Schwierigkeit. Gewöhnliche Ausflucht, es sei ein interimistisches Zelt (da die Stiftshütte erst später fertig wird, C. XL), und es sei ausserhalb des Lagers aufgeschlagen zur Strafe für den Abfall, da die Stiftshütte in der Mitte des Lagers stand. — Beides unpassend, da der Text davon nichts erwähnt. Der Jhvist kann nicht der Verfasser sein, da sein eigener Zusammenhang dadurch unterbrochen wird V. 11. Das stimmt zu der Stellung Josua's XXIV, 13. XXXII, 17. Sollte nicht der Verfasser der Elohimsquelle dieses Stück ausgelassen, der Jhvist aber wieder eingetragen haben?

XXXIV. Die Erzählung des C. XXXII fortgesetzt. Mose besteigt wieder den Berg und nimmt zwei neue Tafeln mit sich, die Jhvh mit dem Dekalog beschreibt.

Die Erzählung des 2. *Elohisten*, dem die Grundzüge angehören, ist hier durch Einschaltungen überwuchert. Der 2. Elohist findet sich dann V. 28 wieder, wo die Fortsetzung von dem Anfange der Erzählung folgt.

Dagegen V. 5—27 Einschaltung des *Jhvisten*.

V. 29—35 Zuthat der *Elohimsquelle*. Mose's glänzendes Angesicht.

Vergleicht man Deuter. X, 1—5, so fehlt etwas an der Erzählung des 2. Elohisten, nämlich hinter XXIV, 1 der Befehl Jhvh's an Mose, eine Lade von Akazienholz für die Tafeln zu machen, und hinter V. 28 die Ausführung dieses Befehls.

Die Erzählung des Jhvisten V. 5—27 hat zu *Hitzig's* Hypothese von einem zweiten Dekalog Veranlassung gegeben, ohne allen Grund. Auch ist kein Widerspruch in Beziehung auf den Schreibenden, V. 1 Gott und so auch V. 28. Dagegen V. 27 in Beziehung auf das Vorhergehende, nicht in Beziehung auf die 10 Gebote, da V. 28 dem 2. Elohisten angehört.

Diese Einschaltung ist Fortsetzung von C. XXXIII. Mose schaut die Herrlichkeit Gottes, wobei besonders die göttliche Barmherzigkeit (V. 6) hervorgehoben wird. Daran schliesst sich Mose's Bitte, dass Jhvh das Volk ferner begleiten möge, Jhvh gewährt die Bitte, stellt aber als Bedingung die Erfüllung von einer Reihe von Geboten, so dass ein neuer Bund auf dieser Grundlage zwischen Jhvh und dem Volk geschlossen wird (V. 27). Der Form nach also Parallele mit dem C. XXIV des 2. Elohisten, und nach dem Abfall des Volks C. XXXII keine unpassende Erneuerung. Dem Inhalte nach sind diese Bestimmungen grösstentheils aus C. XXIII entlehnt, mit jhvistischen Zusätzen, wie die Aufzählung der kananitischen Völker V. 11, oder Erweiterungen, wie das Verbot der Ehen mit Kananiterinnen V. 16. — Seine eigenen Zusätze zu C. XXIII citirt hier der Verfasser, wie V. 23 (כָּל זְכוּרְךָ), ausserdem seine eigenen Bestimmungen über das Gesetz der Erstgeburt, im Zusammenhang mit dem Feste der מצות, hier V. 18—20, wie XIII, 3 etc. Das חג הפסח, V. 25, nur nebenbei aus der

Elohimsquelle, dass davon nichts bis zum Morgen aufgehoben werden soll. — Aehrenmonat V. 18.

Auf 10 Gebote kann man diese Bestimmungen nur künstlich zurückführen; der Jhvist giebt keine Veranlassung dazu. Denn die Worte des Bundes, die 10 Worte V. 28 gehören dem 2. Elohisten an und bezeichnen den Dekalog. Doch wird der 2. Elohist auch die Lade für die Tafeln Bundeslade (ארון הברית) genannt haben, cf. Deuter. X, 8 (wahrscheinlich Fragment des 2. Elohisten).

V. 29—35. Zusatz der Elohimsquelle.

Berg Sinai V. 29. 32, לֻחֹת הָעֵדָה V. 29. — נשיאים בעדה V. 31. Auch der Stil entspricht. Diess Stück liefert wieder den Beweis, dass die Elohimsquelle nicht Grundschrift sein kann. Der Verfasser machte Zusätze C. XXXII beim ersten Herabsteigen Mose's vom Berge, und hier einen Zusatz beim zweiten. Er setzt den 2. Elohisten voraus, nicht umgekehrt.

XXXV—XL. Ausführung der göttlichen Gebote (XXV—XXXI) in Ansehung der Stiftshütte und ihrer Geräthe, sowie der Priesterkleidung und Aufrichtung der Stiftshütte. Die Einweihung der Priester (nach C. XXXIX) erfolgt erst Lev. VIII.

Dieser Abschnitt wurde von den Kritikern fast allgemein demselben Verfasser zugeschrieben, der auch C. XXV—XXXI geschrieben, wegen der fast wörtlichen Uebereinstimmung in den Ausdrücken und der Harmonie der ganzen Anschauung. Nur ein paar einzelne Züge wurden hinzugefügt, nämlich die Bereitung der Goldfäden aus sehr ausgedehntem Goldblech XXXIX, 3 und des Materials des Waschbeckens aus den Spiegeln der dienstthuenden Weiber XXXVIII, 8 הַצֹּבְאֹת, die sonst im Pentateuch nicht vorkommen, wie 1 Sam. I—III.

Dagegen hat Dr. Julius Popper (Der biblische Bericht über die Stiftshütte, ein Beitrag zur Geschichte der Composition und Diaskeue des Pentateuchs, Leipzig 1862) in einer gelehrten und scharfsinnigen Schrift diesen Bericht einer sehr späten Zeit angewiesen. Im Original habe ein viel kürzerer Bericht von der Ausführung der Gebote gestanden, den wir jetzt nicht mehr bestimmen können, der gegenwärtige Bericht sei nach-

exilisch und zwar in 2 Absätzen entstanden. Der ältere Theil XXXV, 1—XXXVI, 8. XXXVIII, 21—31. XXXIX. XL. Lev. VIII vor der alexandrinischen Uebersetzung. Das Uebrige XXXVI, 8[b] —XXXVIII, 20 nach der Abfassung der alexandrinischen Uebersetzung; die erste Masse in freier Darstellung, die zweite in sklavischer Anlehnung an XXV, 1—XXVII, 21. Die Gründe sind folgende:

1) Eine solche, besonders bei der zweiten Masse, wörtliche Wiederholung des schon Gesagten ist unerhört und ganz verschieden von Gen. XXIV, 42—48 oder Num. VII, 12—83, wo die Einweihungsgeschenke der Stammfürsten zwölfmal genannt sind. Das erste erklärt Popper aus dem epischen, das zweite aus dem paränetischen Charakter der Darstellung.

2) Es finden sich sprachliche Differenzen vom ersten Bericht, welche Aehnlichkeit haben mit den orthographischen, grammatischen und exegetischen Emendationen des Samaritan. Pentateuchs, Popper S. 85—99. Z. B. איש ואחיהו oder אִשָּׁה־ אֲחֹתָהּ von leblosen Dingen, von den Teppichen Ex. XXVI, 3. 6 (XXXVI, 10 אחת אל אחת, ebenso XXXVI, 12), von den Brettern Ex. XXVI, 16, cf. dagegen Ex. XXXVI, 22. Noch Ezechiel gebraucht von den Flügeln der Chajot אִשָּׁה אֶל אֲחוֹתָהּ Ez. I, 23. III, 13. Der Samaritan. Pentateuch setzt dagegen immer das Andre.

Der erste Bericht giebt in מאור und אפוד die scriptio defectiva, der zweite die plena (ist nicht richtig).

Der erste Bericht giebt Ex. XXVI, 18. 19. 20 עשרים קרש oder הקרש am Ende, nach der gewöhnlichen Regel, dass bei Zahlwörtern über 10, besonders bei den blossen Zehnern, der gezählte Gegenstand, wenn nachgestellt, im Singular steht, cf. Num. XI, 19 יום 20. Richt. XI, 33 עיר 20. Dagegen Ex. XXXVI, 23. 24. 25 und der Samaritan. Text setzt dafür den Plural קרשים. Aber die erstere Construction חמשים אמה auch XXXVIII, 13 oder אמה 20 XXXVIII, 18, wie umgekehrt לֻלָאֹת 50, Schleifen Ex. XXVI, 5. 9. 50 קרסי זהב Ex. XXVI, 6, Haken. Ex. XXVI, 25, 16 אדנים, Fussgestell. Ex. XXVII, 15 15 קלעים, Umhänge. 30 שקלים Lev. XXVII, 7.

Oefter wird das Zeichen des Acc. hinzugefügt (אֶת) im zweiten Bericht, wo es im ersten fehlt, oder das copulative וְ. Von [?] den grammatischen Anomalien entfernt Ex. XXV, 18 שנים כרבים זהב, Ex. XXXVII, 7 שְׁנֵי, ebenso der Samaritaner. Oder Ex. XXVIII, 21 לשני עשר שבט, dafür die gewöhnliche Form Ex. XXXIX, 14 לשנים, wie auch der Samarit.

Ex. XXIX, 21 (von der Besprengung Aharon's und seiner Söhne) ist in der Samarit. Rec. nach V. 28 gestellt. Dasselbe thut Lev. VIII, 30.

3) Es finden sich Spuren hagadischer Erklärung in den beiden Zusätzen über die Bereitung der Fäden aus Goldblech, und des Waschbeckens aus Spiegeln der Weiber.

4) In den beiden Massen lässt sich bei sonstiger Uebereinstimmung noch ein verschiedener Charakter nachweisen; die erste Masse freier behandelt (mit unendlicher Naivität als nothwendige Ergänzung eingetragen) mit der besonders C. XL bis zum Ueberdruss wiederholten Formel: wie Jhvh dem Mose geboten (כאשר צוה י׳ את משה), worin Popper ein absolutes Kriterium findet. In der zweiten Masse dagegen ist der ältere Text, mit den nothwendigen kleinen Aenderungen, förmlich abgeschrieben.

5) Der Text der LXX erklärt sich nur aus dem succesiven Entstehen der grossen Interpolation. Die erste Masse war bei der Abfassung der Uebersetzung schon im Text vorhanden und wurde übersetzt; die zweite Masse entstand später und wurde bloss nachgetragen in die LXX. Daher das Bestreben der Kürzung und die ganz verschiedene Ordnung dieses Textes, die Stiftshütte nach der Priesterkleidung. Auch rührt die Uebersetzung C. XXXV—XL von einem andern Uebersetzer her, als dem, der XXV—XXXI übersetzt hat, da wiederkehrende Bestimmungen oft abweichend wiedergegeben sind.

Wäre diese Hypothese, die der Verfasser als sichere Entdeckung behandelt, richtig, so würde sie ein eigenthümliches Licht auf den Ursprung des gegenwärtigen Pentateuchs werfen. Die partielle Bearbeitung des Textes ist wohl richtig; aber gegen das Ganze spricht Folgendes:

1) Es ist unwahrscheinlich, dass um 260—200 v. Chr. ein so grosses Stück in die Thora aufgenommen wäre.

2) Das Stück findet sich auch im Samaritan. Pentateuch, der um 430 zu den Samaritern kam; schwerlich hätten sie [die Samariter] von der jüdischen Synagoge das Stück nachträglich aufgenommen.

3) Emendirte Texte gab es nach dem Exil mehrere, wie LXX und Samarit. beweisen (der samarit. Text ist selbst aus der Vergleichung der Parallelstellen entstanden). Weshalb gerade in diesem Abschnitte der Text aufgenommen wurde, ist freilich dunkel. Aber die sprachliche Bearbeitung gering. Keine scriptio plena.

4) Die Uebersetzung der LXX erklärt sich auch aus andern Voraussetzungen. Man wollte zuerst vielleicht das Alles übergehen, dann wollte [man] zuerst nur die selbständigeren Stücke übertragen, nicht die fast wörtliche Wiederholung vom Bau der Stiftshütte, fügte aber der Vollständigkeit wegen nachher auch dieses Stück hinzu. Daher die Differenz in Bezug auf C. XXV—XXXI.

Werfen wir einen Blick zurück auf XXV—XXXI. XXXV—XL, so zeigt sich deutlich, dass diese elohistische Darstellung den 2. Elohisten als den älteren Schriftsteller voraussetzt. Denn

1) die Elohimsquelle nimmt den Dekalog auf, ohne ihn dem Inhalte nach anzugeben, sie bezeichnet ihn gut als הָעֵדֻת, betrachtet ihn als hochheilig, so dass sie Lade und Mischkan darnach nennt. Es ist daher widersinnig, mit Stähelin, Knobel u. A. zu sagen, sie habe ihn nicht, cf. XXV, 22 u. anderes.

2) Auch den gewöhnlichen Namen אהל מועד fand sie vor, gebraucht ihn öfter, besonders in der Formel: an der Thür des Versammlungszeltes, erklärt aber den Namen ein paarmal eigenthümlich. Vom Deckel der Bundeslade im Allerheiligsten zwischen den Cherubim hervor will Jhvh mit Mose reden Ex. XXV, 22, oder אֹהֶל מוֹעֵד אֲשֶׁר אִוָּעֵד לְךָ שָׁמָּה, wo ich mit

dir zusammenkomme. Ex. XXXIII, 7—11 vielleicht ähnlich, doch ursprünglich Zusammenkunft des Volks zu heiligen Zwecken.

3) Die Elohimsquelle hat eigenthümliche Bestimmungen zu der Erzählung des 2. Elohisten hinzugefügt, vgl. C. XXIV. XXXIV, hat daher in den Zusammenhang hineingearbeitet. Man kann diese Zusätze aussondern, und die Erzählung ist dennoch vollständig.

4) Ohne C. XXIV würde die Elohimsquelle gar keinen Bundesabschluss haben, der ihr doch nothwendig ist als Vollendung des Bundes mit Noah Gen. IX und Abraham Gen. XVII. Denn das Sabbatsgebot Ex. XXXI, 12—18 giebt bloss dieses neue Bundeszeichen. Das erklärt sich nur, wenn der Elohist C. XXIV aufnahm, wie ja auch die kleinen Zusätze am Ende zeigen.

Leviticus.

Gewöhnlich wird dieses Buch ganz dem [1.] Elohisten beigelegt, ein paar Glossen ausgenommen, die jhvistische Sprache zeigen, XX, 24: das Land, das von Milch und Honig fliesst. (So Stähelin.) Ewald sah, dass C. XXVI Segen und Fluch einen andern, dem Deuteronomiker ähnlichen Verfasser haben. Knobel endlich hat noch andre Stücke ausgesondert, die er sämmtlich demselben Verfasser beilegt, dem Verfasser des Kriegsbuchs, aus dem der Jhvist soll aufgenommen haben. Das scheint unrichtig, wie die ganze Hypothese vom Kriegsbuch. Aber ausgeschieden hat diese Elemente Knobel richtig, nämlich X, 16—20. XVII—XX. XXIII, 2 theilweise. V. 3. 18. 19 theilweise. V. 22. 39—44 (die ersteren sind alle unsicher, die letzteren sicher). XXIV, 10—23. XXV, 18—22. XXVI. (Auch Lev. XXII, 17—33 über die Beschaffenheit der Opferthiere scheint mir Zusatz zu sein, des Stiles wegen, cf. [?] Num. XXVIII, 27—30, wo 2 Stiere. 1 Widder, 7 Lämmer, 1 Ziegenbock angegeben sind, [Lev.] XXIII, 18. 19 im Widerspruch, hier 1 Stier, 2 Widder, 7 Lämmer, 1 Ziegenbock. XXIII, 22 aus XIX, 9 wörtlich angeführt und unpassend im Zusammen-

hang. XXIII, 39—44 Nachtrag zum Laubhüttenfeste, doch der Sprache nach elohistisch. XXIV, 10—23 Strafe dessen, der dem Namen Jhvh's flucht, zwischengeschoben allgemeine Strafbestimmungen V. 17—22, ähnlich dem ius talionis Ex. XXI, 24—26. [Lev.] XXV, 18—22 Vertröstung, dass das Land für das Sabbatsjahr vorher dreifachen Ertrag liefert.) Die erste Glosse ausgenommen, haben die übrigen im Wesentlichen denselben Charakter, und zwar gemeinsam mit C. XXVI. Sie lehnen sich alle eng an die Darstellung der Elohimsquelle an, gebrauchen ihre Anschauungen und auch im grossen Theile ihre Sprache; nehmen aber Einiges auch aus Elohista 2 und Jehovista und rühren höchst wahrscheinlich von einem Priester her, der etwas später schrieb als der Jhvist, früher als der Deuteronomiker.

C. I—VII. Codex der Opfer, Brandopfer, Speisopfer, Dankopfer, Sündopfer und Schuldopfer. Das Ganze bildet eine Einheit, ist vorangestellt der Priesterweihe und rührt nach allgemeinem Urtheil vom [1.] Elohisten her.

C. VIII—X. Einweihung der ersten Priester, Aharon und seiner Söhne. C. VIII verhält sich zu Ex. XXIX, wie Ex. XXXV—XL zu dem übrigen Inhalt von Ex. XXV—XXX. — Das C. IX giebt das Einweihungsopfer der Priester und des Volks, zuletzt Offenbarung der Herrlichkeit Jhvh's durch Feuer. C. X erzählt den Tod von Nadab und Abihu, weil sie fremdes Feuer vor Jhvh gebracht. Daran schliessen sich Gebote Mose's über das Verhalten der Priester bei der Leichentrauer, dann über Enthaltung des Genusses von Wein und berauschenden Getränken beim Dienst und endlich die Aufforderung, den den Priestern zufallenden Opferantheil an heiliger Stätte zu essen (V. 1—15).

X, 16—20. Da sucht Mose nach dem Ziegenbock, den das Volk als Sündopfer dargebracht, findet, dass er verbrannt ist, und tadelt die Aharoniden, dass sie ihn nicht an heiliger Stelle gegessen, da ja sein Blut nicht ins Heiligthum getragen sei.

Der Verfasser befolgte dabei die Regel, dass Sündopfer,

von denen Blut in das Heiligthum (das Innere) gebracht wird, nicht gegessen (von den Priestern), sondern ganz verbrannt wurden (VI, 23). Nun war von dem Blut des Bockes nichts ins Heiligthum gebracht, es scheint also, dass das Fleisch von den Priestern müsse gegessen werden. Aber es ist IV, 21 zugleich verordnet, dass ein Sündopfer der Gemeinde (הקהל) ausserhalb des Lagers verbrannt werden soll, ausgenommen Blut und Fett.

Dazu kommt die Sprache, besonders פנימה V. 18, ins Innere, erst seit der Zeit des Exils, קרא begegnen V. 19; die eigenthümliche Entschuldigung Aaron's und Mose's Zufriedenheit damit im Widerspruch mit V. 12—15, wo er sie zum Genuss der Opfergaben auffordert. Sonst lehnt sich der Verfasser möglichst an die Sprache der Elohimsquelle an.

C. XI—XVI guter Zusammenhang: Von reinen und unreinen Thieren C. XI. Unreinigkeit der Wöchnerinnen C. XII. Aussatz C. XIII. XIV. Andere geschlechtliche Verunreinigungen C. XV. Versöhnungstag C. XVI, auf den schon Ex. XXX, 10 hingedeutet war.

Dann wird der Zusammenhang unterbrochen.

C. XVII. Einheit des Opferdienstes (Bockswesen [?] in der Wüste?), Verbot des Blutessens; eingehende Deutung des Bluts als Lebens.

C. XVIII. Ehe- und Keuschheitsgesetze, besonders von den verbotenen Graden.

C. XIX. Vermischte Gesetze, zum Theil Parallelen zu Ex. XXI bis XXIII.

C. XX. Strafgesetze, besonders gegen Blutschande.

Dann C. XXI—XXIII Priester, Opfer und Festgesetze.

XXIV, 1—9 vom Leuchter und den Schaubrodten, Fragment, das ..... in Exod. unterbringen möchte. — Dann V. 10—23 Strafe der Gotteslästerung mit einem angehängten Fragment der Criminalrechte V. 17—22, cf. Ex. XXI, 24. Deuter. XIX, 21.

C. XXV. Sabbat- und Jubeljahr.

C. XXVI. Einschaltung V. 1. 2. Verbot der Götzenbilder, V. 3—45 Segen und Fluch.

C. XXVII. Von der Lösung der Gelübde, setzt das Gesetz vom Jubeljahre (XXV) voraus.

Die [auf C. XVI] folgenden Zusätze, besonders C. XVII—XX und C. XXVI haben merkwürdige sprachliche Eigenthümlichkeiten: הֵקִיא (קוא) ausspeien von den Einwohnern XVIII, 25. 28. XX, 22. — נתן פנים, sein Angesicht richten gegen, XVII, 10. XX, 3. 6. XXVI, 17. — רבץ lagern, sich begatten, Hiph. lassen, XVIII, 23. XIX, 19. XX, 16. — תֶּבֶל (בלל vermischen, beflecken) Befleckung XVIII, 23. XX, 12. — זִמָּה XVIII, 17. XIX, 29. XX, 14. — לֶקֶט Nachlese auf Feldern oder Weinbergen XIX, 9. XXIII, 22. — תֶּרֶט (von תרט, streuen), die umhergestreuten Beeren XIX, 10. — חֶסֶד, sonst Liebe, Güte, hier auch Blutschande XX, 17. — אלילים, Nichtige, Götzen XIX, 4. XXVI, 1. — זנה vom Götzendienst XX, 5. 6. — שַׁבָּת im Plural XIX, 3. 30. — לֵבָב für לֵב. — Dann die jhvistischen Formeln: „Land, das von Milch und Honig fliesst" XX, 24. „Fremdlinge seid ihr gewesen in Aegypten" XIX, 34. — Der Verfasser sagt aber רגם XXIV, 16 (nicht סקל, wie Eloh. 2 und Jhvst.). Er zeigt Abhängigkeit vom 2. Elohisten XXIV, 17—22, cf. Ex. XXI, 14—37. (In Levit. tritt dieses Element zu dem ..... hinzu und kann wohl kaum ursprünglich hier gestanden haben.) Lev. XIX, 11. 12 setzt den Dekalog voraus. Lev. XIX, 20, cf. Ex. XXII, 15. 16, über die Strafe einer Jungfrau, die unfrei oder frei und geschwächt; in Levit. tritt ein Schuldopfer (אשם) als Strafe hinzu.

Besonders eigenthümlich das in fast dichterischer Sprache abgefasste C. XXVI, z. B. הָלַךְ קֶרִי oder בקרי, געל verabscheuen, רצה in Kal und Hiph. abtragen. Sabbate im Plural. Das unbeschnittene Herz XXVI, 4 und Andres. Aber überall ein Anlehnen an Sprache und Anschauung der Elohimsquelle, daher jünger als diese und nach den Beziehungen auf die jhvistische Sprache auch wohl jünger als der Jhvist. Segen und Fluch gehört mehr ans Ende der Gesetzgebung, oder doch ans Ende

der Hauptbestimmungen, tritt aber hier in unpassender Weise dazwischen.

C. XVII. Einheit des Cultus von der Stiftshütte, Verbot des Blutessens.

Unpassender Ausdruck V. 3. 4: Jeder, der schlachtet und keine Opfergabe bringt, als ob von allem Fleischgenuss ein Opfer gegeben werden müsste. V. 3. 8. 10 בית ישראל. V. 4. 9 ונכרת האיש ההוא, in der Elohimsquelle gewöhnlich הנפש. Die eigenthümliche Form der Strafe V. 4: es soll ihm Blut zugerechnet werden, d. h. es ist so gut, als ob er einen Mord begangen. Dann wird vorausgesetzt, dass die Israeliten bisher auf dem Felde den Böcken (שעירים, Ziegenböcken) geopfert, denen sie nachgebuhlt (זנה). Dieser Cultus stimmt nicht zur sonstigen Anschauung der Elohimsquelle von der Ergebenheit des ganzen Volkes und der Stammfürsten für Jhvh. — נתן פנים, sein Angesicht kehren. והכרתי, und ich rotte sie aus V. 11. Das Blut versöhnt durch die Seele (בַּנֶּפֶשׁ), sc. die darin ist, nicht: versöhnt die Seelen, wo על oder בעד stehen müsste.

C. XVIII. Ehe- und Keuschheitsgesetze.

Das Motiv V. 3, nicht nach der Weise der Aegypter und Kananiter zu handeln, findet sich sonst [nicht] beim Eloh. 2, Jhvisten und im Deuteron. Ebenso ist die vorläufige Aufforderung, den Gesetzen gemäss zu leben, beim Elohisten 1 ungebräuchlich V. 4. 5. Eigenthümlich מוֹלֶדֶת, nata, von einer Person, sonst von der Geburt oder collectivisch von der Nachkommenschaft; hier V. 9. 11. שַׁאֲרָה V. 17 nur hier für שְׁאֵר, das auch die Elohimsquelle hat. רבע V. 23 von der Begattung, תֶּבֶל Befleckung V. 23. Dann zuletzt Hinweisung auf die Sünden der Kananiter, die solche Gräuel thaten, und die das Land deshalb ausspie V. 24—30, lange Paränese im Geiste des Jhvisten.

C. XIX. Vermischte Gesetze.

Diese ethischen Gebote haben zum Theil ihre Parallelen im Dekaloge und den Gesetzen Ex. XXI. XXII. Man soll Vater und Mutter ehren (V. 3), keine Götzen (אלילים) und Götzen-

bilder verehren (V. 4), das Schlachtopfer zur rechten Zeit verzehren, nichts übrig lassen bis zum dritten Tage (V. 6), wo es verbrannt werden muss. Bei der Ernte soll man keine Nachlese halten (V. 9). Man soll nicht stehlen, lügen, falsch schwören (V. 11. 12), den Nächsten nicht bedrücken, das Recht unparteiisch ausüben, auch nicht parteiisch für Geringe sein (V. 15, cf. Ex. XXII, 3). Man soll den Nächsten nicht hassen, nicht rachsüchtig sein, sondern ihn lieben wie sich selbst (V. 18). — Von V. 19 an gehen die Gebote in vermischter Folge durch einander. Das Vieh soll sich nicht begatten in zweierlei Arten (לא תרביץ V. 19), das Feld nicht mit zweierlei Samen besäet werden, die Kleider nicht aus zweierlei Stoffen bestehen (Parallel Deuter. XXII, 9—11, wo auch von den Kleidern שַׁעַטְנֵז, wahrscheinlich ein ägyptisches Wort, halbwollen, halbbaumwollen oder Lein). Dann das Gesetz über den Rechtsfall, dass jemand eine Magd (Sklavin) schwächt, die einem Manne verlobt, aber noch nicht freigegeben ist (ähnlich Ex. XXII, 15). Hier wird zur Strafe (aber die Todesstrafe deutlich ausgeschlossen) ein אָשָׁם hinzugefügt, was den priesterlichen Charakter zeigt (V. 20—22). Eigenthümliche Bestimmung über die Vorhaut der Früchte, 3 Jahre sollen sie nicht gegessen werden, im 4. Jahre zu heiligen Zwecken (הִלּוּלִים) zu verwenden und erst im 5. Jahre von dem Eigenthümer zu geniessen (V. 23—25). Dann allerlei Verbote götzendienerischer Gebräuche, Blutgenuss, Zauberei, Verschneiden des Haupthaars und Bartes, der Sitte, sich Einschnitte in das Fleisch zu machen bei der Trauer um Verstorbene (שֶׂרֶט V. 28, wofür die Elohimsquelle XXI, 5 שָׂרֶטֶת hat, in Beziehung auf die Priester). Besonders zu beachten die Milde gegen den Fremdling: Du sollst ihn lieben wie dich selbst (V. 34), motivirt wie Ex. XXII, 20: denn Fremdlinge seid ihr in Aegypten gewesen. Die Sabbate V. 30 im Plural. Mein Heiligthum sollt ihr fürchten V. 30, vgl. XXVI, 2.

C. XX. Strafgesetze, besonders gegen Blutschande.

Zuerst gegen Molochdienst und Zauberei V. 1—8. Die eigenthümlichen Formeln dieses Schriftstellers, nämlich נתן פנים

V. 3. 6 oder שׂוּם פנים V. 5. זנה vom Götzendienst V. 5. 6. — Dann folgen Strafgesetze gegen den, der Vater und Mutter flucht, gegen Ehebruch, Blutschande und unnatürliche Unzucht V. 9—21. Wird Todesstrafe verhängt, so folgt die Formel: דְּמֵיהֶם בָּם, ihr Blut komme über sie V. 9. 11. 12. 15. 16. 27, seltener עֲוֹנוֹ יִשָּׂא, seine Schuld trägt er V. 17. 19. רבע von der Begattung V. 16.

Den Schluss bildet eine Ermahnung V. 22—27 in der Weise des Jhvisten, auch mit der Formel: das Land, das von Milch und Honig fliesst V. 24, aber nicht etwa vom Jhvisten eingeschaltet, sondern diesem Verfasser überkommen, auch besonders Beziehung nehmend auf die Unterscheidung der reinen und unreinen Thiere (Lev. XI) V. 25. Ganz abgerissen wird gegen Zauberer und Todtenbeschwörer zuletzt nochmals die Todesstrafe ausgesprochen V. 27.

XXI, 1—XXII, 16. Priestergesetze. Dieser Abschnitt gehört der Elohimsquelle an.

XXII, 17—23. Gesetz über Beschaffenheit der Opferthiere.

Das Stück hat wieder einen sehr fragmentarischen Charakter und ist zweifelhaften Ursprungs. Die Fehllosigkeit der Opferthiere war schon früher eingeschärft (Lev. I, 3. III, 1. 6. IV, 3. 23. 32. V, 15. 18. 25 תמים); hier werden die Mängel aufgezählt, welche an Opferthieren nicht stattfinden sollen, V. 23. 24 nicht mit der Deutlichkeit der Elohimsquelle. Ferner bemerke man: Vom Hause Israels und von den Fremdlingen V. 19 (cf. XVII, 3. 8. 10). Das Ganze ist nur eine Ergänzung, auch V. 26—28, dass erst [l. nicht] vor dem 8. Tage nach der Geburt ein Thier geopfert werden soll, und dass vom Dankopfer alles am Tage des Opfers verzehrt werde (V. 29. 30), mit einer allgemeinen Schlussermahnung V. 31—33.

C. XXIII. Feste der Elohimsquelle. Es sind 5: 1) Passa oder Fest des Ungesäuerten im 1. Monat, mit Darbringung der Erstlingsgarbe; 2) Sieben volle Wochen später (50 Tage) ein zweites Fest (Deutr. Fest der Wochen) mit Darbringung der Erstlingsbrote; 3) Im 7. Monat am 1. Tage Gedächtniss

des Posaunenhalls (זִכְרוֹן תְּרוּעָה V. 24); 4) Am 10. Tage des 7. Monats Versöhnungstag (יוֹם הַכִּפֻּרִים); 5) Am 15. Tage des 7. Monats Fest der Laubhütten (חַג הַסֻּכּוֹת V. 34).

Die andre Gesetzgebung kennt nur 3 Hauptfeste; ebenso das Deutr. Wahrscheinliche Zusätze im Text bilden V. 18. 19. 22, nach Knobel auch V. 39—44.

V. 18. 19 giebt die Festopfer für das zweite (Wochen-) Fest an, die bei den andern fehlen. Nun giebt die Elohimsquelle alle Festopfer im Zusammenhang Num. XXVIII. XXIX. Da findet sich auch das Festopfer für das Wochenfest, aber abweichend. Lev. XXIII, 18. 19 sind als Opferthiere angegeben: 1 Stier, 2 Widder, 7 Lämmer, 1 Ziegenbock. In solchen Dingen ist die Elohimsquelle genau. Auch ist der Zusatz Lev. XXIII schon daran zu erkennen, dass diese Opfer nur bei einem Feste hinzugefügt sind.

V. 22 ist wörtliches Citat aus XIX, 9 und für den Zusammenhang unnöthig und unpassend.

V. 39—44 ist jedenfalls ein Nachklang, aber ganz in der Sprache des Elohisten.

XXIV, 1—9 von der Zurichtung der Lampen und der Schaubrote; ein elohistisches Fragment, das manche Kritiker in Exodus unterzubringen suchen.

XXIV, 10—23. Strafe eines, der den Namen Jhvh's gelästert, eingeschaltet V. 17—22 einige Strafgesetze, wenn jemand einen Menschen erschlägt, oder Vieh erschlägt, oder Menschen verletzt, zu vergelten nach dem ius talionis, Auge um Auge, Zahn um Zahn, cf. Ex. XXI, 23—25. Die Erzählung vom Gotteslästerer und das Verfahren mit ihm hat grosse Aehnlichkeit mit dem Verfahren gegen den, welcher Holz las am Sabbat (Num. XV, 32—36). Sprache und Anschauung ist nach der Elohimsquelle. An unsrer Stelle unpassend unterbrochen, wodurch die ganze Erzählung in Ansehung der Quelle in Verdacht gekommen ist.

XXV. Sabbat- und Jubeljahr.

Eigenthümliche Anschauung der Elohimsquelle. — Das

je 7. Jahr ist ein Ruhejahr für das Land, welches unbestellt bleibt, zum beliebigen Gebrauch für Alle, Menschen und Vieh. Das je 50. Jahr (vom Versöhnungstage an gerechnet) ist Jubeljahr, ein Jahr der Freiheit, worin ein jeder wieder zu seinem Eigenthum (aber nur Landeigenthum und Gebäude auf dem Lande) und zu seinem Geschlechte kommt; denn alle hebräischen Knechte sollen im Jubeljahr freigelassen werden. Uebrigens ist das Jubeljahr wie das Sabbatjahr: Brache für den Acker. Die andre Gesetzgebung kennt nur das Erlassjahr, das je 7. Jahr, wenn das Land unbebaut bleibt (Ex. XXIII, 11), die hebräischen Knechte frei werden, Ex. XXI, 2 (aber nicht gesagt, dass es gerade in jenem Jahre geschehen soll). Das Deuter. XV, 1—18 fügt zu der Freilassung der hebräischen Knechte (aber ohne die Bestimmung, dass es gerade in jenem Jahre geschehen soll, V. 12—18) noch den Erlass aller Darlehen hinzu. Der Ausdruck ist dafür שְׁמִטָּה; daher Jahr des Erlasses, man ruft aus Erlass für Jhvh V. 2. Das Verbum ist auch von Andern gebraucht (Ex. XXIII, 11). Daher wohl im Zusammenhange.

Zweifelhaft V. 18—22. Verheissung, dass es im Sabbatahr nicht an Nahrung fehlen soll, da durch Jhvh's Segen das 6. Jahr einen dreifachen Ertrag bringen soll.

Da bereits vom Jubeljahr die Rede war V. 8—17, und da V. 23 unmittelbar an V. 17 anknüpft, so ist V. 18—22 ein späterer Zusatz; aber nicht vom Jhvisten, der überhaupt im Leviticus keine Zeile geschrieben hat.

XXVI, 1. 2. Verbot der Abgötterei. Man soll kein Schnitz- und Standbild errichten. Meine Sabbate (Plural) sollt ihr halten und mein Heiligthum fürchten, wie XIX, 30.

XXVI, 3—46. Segen und Fluch von demselben Verfasser [dem levitischen Ergänzer], besonders charakteristisch.

C. XXVII. Von der Lösung der Gelübde.

Der Verfasser [der] Elohimsquelle; V. 25 setzt das Jubeljahr voraus. Die Stellung aber unpassend, weil C. XXVI zwischen C. XXV und XXVII eingeschoben ist. Daher ein doppelter Schluss des Buchs XXVII, 46: das sind die Satzungen etc.

und XXVII, 34: das sind die Gebote, die Jhvh Mose geboten auf dem Berge Sinai. Beide Schlussformeln sind später und müssen von Diaskeuasten herrühren, weil ja Num. I—X noch Gebote folgen. Ueberhaupt war ja die Eintheilung der Thora in Bücher nicht ursprünglich, sondern erst mit der letzten Redaction gegeben, wobei auch das Buch Josua abgelöst wurde.

Numeri.

I, 1—X, 28. Elohimsquelle, aber mit Glossen.

I. Zählung des Volks, mit Ausnahme der Leviten. Elohistisch. Denn מדבר סיני V. 1. 18, Wüste des Sinai; Zählung der Monate und Tage V. 1. — Ferner כל עדת ישראל V. 12. נשׂיאים V. 16. כל זכר V. 19. תּוֹלְדֹתָם V. 22. 24 etc. צבאתם Heere der Israeliten und im Besondern der Stämme V. 52. משכן עדות V. 50. 53.

II. Anordnung des Lagers. Fortsetzung von C. I mit derselben Sprache.

III. Zählung und Bestellung der Leviten. Elohistisch V. 1 ואלה תלדת, cf. Gen. Die Wüste des Sinai V. 4. עַל־פְּנֵי bei Lebzeiten (Aaron's), cf. Gen. XI, 28. Fürsten (נשיאים) der Leviten V. 32 und im Folgenden von den besondern Häusern. — Die ganze Vorstellung von den Leviten ist elohistisch.

IV. Bestellung der dienstfähigen Leviten, bezieht sich durchaus auf die Stiftshütte Ex. XXV, also elohistisch. Nur das nachträgliche Gebot IV, 17—20, dass der Stamm (שבט) der Familie Kahath's nicht ausgerottet werde durch Ansehen des Allerheiligsten scheint Zusatz. שבט ungewöhnlich. Das Ansehen cf. Ex. XIX, 12, 13. Das Ganze ein Nachtrag.

V. Gebot über die Entfernung der Unreinen aus dem Lager V. 1—4 setzt V. 3 die Stiftshütte im Lager voraus, also elohistisch. V. 5—10 Erstattung des Verschuldeten, schliesst sich in Vorstellung und Sprache an Lev. VI. VII. Schuldopfer. Passt nicht in diesen Zusammenhang und hat den Zweck, das Verfallene den Priestern zuzuwenden. V. 10 unklar im Ausdruck. — V. 11—31. Gottesurtheil über des

Ehebruchs verdächtige Weiber, oder Gesetz der Eifersucht, schliesst sich an das elohistische Priesterthum und Schreibart [?]. Ist der Sprache nach elohistisch, auch der Anschauung nach, passt aber nicht in diesen Zusammenhang.

VI. Gesetz von den Nasiräern. V. 1—21 setzt Opferwesen und Priesterthum des Elohisten voraus. Sollte nach Lev. XXVII stehen; hier unterbricht es ebenfalls den Zusammenhang. V. 22—27 der priesterliche Segen im Zusammenhang mit Aaron's Priesterthum; hier fragmentarisch. Ist der Sprache nach nicht recht elohistisch: שׁמר behüten, wie Gen. XXVIII, 20. חנן im Pent. nicht bei dem Elohisten, dagegen bei Eloh. 2, Jhvist und Deuteron. שׂוּם שָׁלוֹם ungewöhnlich. שׂוּם sonst [?] von schaffen, Ex. VIII, 9 al., aber nicht in der Elohimsquelle. — Nach Lev. IX, 22 segnet Aaron das Volk, es könnte also dem Inhalt nach Element der Elohimsquelle sein; nach Deut. X, 8 (d. i. dem 2. Elohisten) wird aber das Segnen mit dem Namen Jhvh's neben dem Dienen vor Jhvh als gewöhnlicher Beruf der Priester genannt. Daher wahrscheinlich vom 2. Elohisten (Knobel: Das Rechtsbuch). Dafür spricht auch der zusammenhangslose fragmentarische Charakter, wie das Stück hier steht.

VII. Weihgeschenke der Stammfürsten. V. 1—88 elohistisch. — V. 89, wie Mose sich in der Stiftshütte unterredete, die Stimme hörte vom Deckel auf der Lade des Gesetzes. (העדות) elohistisches Fragment.

VIII, 1—4. Gebot von der Aufsetzung der Lampen ist ein elohistisches Fragment und sollte in Ex. an passender Stelle XXV—XL stehen.

VIII, 5—22 Einweihung der Leviten, setzt endlich C. IV fort.

VIII, 23—26 ist ein späterer Zusatz, weil die Dienstzeit von 25—50 Jahren angegeben, nicht wie sonst von 30—50. Auffallend der Eingang V. 24 זאת אשר ללוים, dann צְבָא הָעֲבֹדָה V. 25 Reihe des Dienstes, sonst nicht so verbunden. David soll die Leviten nach dem letzten Befehl von 20 Jahren

an gemustert haben 1 Chron. XIII, 27. 2 Chr. XXXI, 17 (von Hiskia), Esra III, 8 (von Serubabel).

IX. Feier des Passa in der Wüste des Sinai (cf. Ex. XII), hier erwähnt in Beziehung auf die Verordnung, wie sich Verunreinigte zu dieser Feier zu verhalten haben. V. 6—14 elohistisch. — Dann V. 15—23 von der Wolken- und Feuersäule als Zeichen des Ruhens oder des Aufbruchs. Hier erwähnt in Beziehung auf den bevorstehenden Aufbruch des Heeres. Die Vorstellung ist elohistisch, und sehr breit erzählt.

X, 1—28. Verfertigung der heiligen Trompeten V. 1—10, elohistisch V. 3: dass die ganze Gemeinde dann [sich] versammeln soll an der Thür des Versammlungszelts V. 4. Die Fürsten V. 8: ewige Satzungen für die künftigen Geschlechter (לדרותיכם) V. 11—28. Aufbruch des Heeres, als sich die Wolkensäule erhob, im 2. Jahr, d. 2. Monat, d. 20. Tage. V. 11 elohistisch. Wohnung des Gesetzes V. 11. Wüste Sinai V. 12. בצבאתם nach ihren Heereszügen V. 28.

X, 29—32. Jhvistisch: Da sprach Mose zu Hobab, dem Sohne Reguel's, des Midianiters, des Schwiegervaters Mose's etc. Reguel cf. Ex. II, 18. — אל ארצי ואל מולדתי [V. 30], cf. Gen. XII, 1. כי על כן propterea quod V. 31, cf. Gen. XIX, 8. Es fehlt, dass Hobab mitging, cf. Jud. IV, 11, wo er aber Keniter und fälschlich חֹתֵן מֹשֶׁה ist.

X, 33—36: des 2. Elohisten. Berg Jhvh's V. 33, wohl „Berg Gottes" zu lesen, nicht Sinai. Die Lade des Bundes Jhvh's V. 33. Myriaden der Tausende Israels V. 36, vgl. Gen. XXIV, 60.

XI. Feuer zu Tabeera, Gabe der Wachteln, Plage bei den Gräbern des Gelüstens.

XI, 1—3 kann dem 2. Elohisten angehören, kurze Erklärung von Tabeera.

XI, 4—6 jhvistisch.

XI, 7—9 Schilderung des Manna ganz in der objectiven Weise

des 2. Elohisten. Elohistische Parallele Ex. XVI. עין V. 7 Ansehen.

XI, 10—35 [jhvistisch, doch V. 35 vom 2. Elohisten?]. Die Klage des Mose über die Last des Volks V. 10—35 in der Weise des Jhvisten: habe ich Gnade gefunden V. 11. 15. Die Wahl von 70 Aeltesten V. 16 etc. setzt das Zelt ausserhalb des Lagers voraus, V. 26. 30. Jhvh kommt herab, um zu reden, wie Ex. XXXIII, 7—11. Das Ganze hat einen prophetischen Anstrich. Möchten doch Alle vom Volk Jhvh's Propheten sein, dass Jhvh seinen Geist auf sie legte V. 29. — Uebrigens sind die 70 Aeltesten schon Ex. XXIV in der ältesten Erzählung. — V. 35. Angabe der Stationen scheint dem 2. Elohisten anzugehören.

XII. Aaron's und Mirjam's Eifersucht auf Mose's Vorzüge. Jhvistisch. Denn V. 4 ist das Versammlungszelt ausserhalb des Lagers. Jhvh kommt in der Wolkensäule, stellt sich in die Thür V. 5 und weicht wieder V. 10. Mose als Prophet verherrlicht V. 6—8. Auch die Sprache jhvistisch. Eigenthümlich, dass Mose nach V. 8 Jhvh's Gestalt schaut, was zu Ex. XXIV und XXXIII, 7—11 stimmt, nicht zu Ex. XXXIII. Daher wohl dem 2. Elohisten angehörig (Knobel's Rechtsbuch).

XIII. Lager in der Wüste Paran (XII, 16). Der Elohimsquelle gehört XIII, 1—21. 25. 26. 32. (33?). Nach dem [1.] Elohisten X, 12 blieb vom Sinai aus das Volk erst in Paran stehen, also Widerspruch mit C. XI. XII. Doch XXXIII, 16 f. folgt auf die Station Sinai: Gräber des Gelüstens, Hazerot, Ritma, Rimon-Perez etc. Da fehlt Paran. Hier V. 3 hat der Elohist selbst Paran. Auskundschaftung des Landes Canaan, Murren des Volks und dessen Strafe. Die Erzählung ist elohistisch, besonders V. 26: ‚Sie kamen zurück zu Mose und Aaron und der ganzen Gemeinde der Söhne Israels'. Aber V. 27: ‚und es ist auch fliessend von Milch und Honig' ist jhvistische Einschaltung, die fehlen kann und nicht einmal recht passt.

Die Kundschafter, genau bezeichnet, kommen bis

Hamat, durchziehen in 40 Tagen ganz Palästina. Sie haben auch den Auftrag, von den Früchten mitzubringen; diese werden aber in dieser Relation nachher nicht genannt. Die heimkehrenden Kundschafter verbreiten übles Gerücht vom Lande.

Der 2. Elohist V. 22—24. 27—31. Der Anfang fehlt, es fehlt auch zwischen V. 29 und 30 ein Satz über das Murren des Volks.

Endlich fehlt hinter V. 31 etwas, das wir aber lesen XXXII, 10—12, wo diese Geschichte erzählt wird.

Nach dieser Erzählung erforschten die Kundschafter nur den Süden, kamen nach Hebron, wo sie die Emoriter fanden, dann nach Eschkol, von wo sie die grossen Trauben brachten. Die Früchte nennt dieser Bericht; er ist der ursprüngliche.

V. 33 kann vom Jhvisten herrühren, der die Riesen נְפִילִים nennt Gen. VI, 1. — C. XIV schliesst sich unmittelbar an. V. 1—10 elohistisch, die ganze Gemeinde Israels. V. 8 wieder Glosse: Land, fliessend von Milch und Honig; elohistisch V. 10: die Herrlichkeit Jhvh's erschien im Versammlungszelt. — Hierauf jhvistische Einschaltung V. 11—25. Mose legt Fürbitte für das Volk ein, das Jhvh vertilgen will, ganz in jhvistischen Redensarten, besonders V. 18, cf Ex. XXXIII. Jhvh vergiebt auch V. 20, nur dass die Generation, ausser Josua und Caleb, umkommen soll. Die Rede Jhvh's schliesst: ,Morgen wendet euch und ziehet in die Wüste nach dem Schilfmeer zu'. Daran schliesst sich unmittelbar V. 39—45: ,und Mose redete diese Worte zu allen Söhnen Israels'. Dieser Abschnitt ebenfalls jhvistisch. Das Volk zieht am Morgen gegen den Befehl Jhvh's auf das Gebirge; die Lade des Bundes V. 44. כִּי עַל כֵּן [V. 43] weil, wie X, 31. — Die Israeliten zerstreut bis Horma. Parallel damit XXI, 1—3, ein Abschnitt des 2. Elohisten, welchen der [1.] Elohist las nach der Station Hor und Aaron's Tod, cf. XXXIII, 40.

Dagegen XIV, 26—38 ist elohistisch [nach späterer Bemerkung: vom 2. Elohisten] und Fortsetzung von V. 10,

als ob nichts dazwischen gestanden; Ankündigung der Strafe, ohne das Moment der Barmherzigkeit.

XV. Opfergesetze und andere Cultusbestimmungen, [erst-] elohistisch.

XVI. Empörung der Korachiten (elohistisch), Dathan und Abiram (jhvistisch). Die Zahl der Empörer 250 ist elohistisch und bezieht sich nicht auf Dathan und Abiram, cf. V. 35 (wo so viel durch Feuer getödtet werden, nach dem Untergange von Dathan und Abiram). — Deut. XI, 6 bloss Dathan und Abiram, nicht Korach, damals noch nicht in einander geschoben.

Elohimsquelle V. 1^a. 2 von ואנשים an, V. 3—11. 15. 16—24 (der Schluss Kor., Dath. und Abir. Glosse). 35. XVII, 27. 28.

Jhvist 1^b. 2 der Anfang: ‚standen auf gegen Mose‘. V. 12—14. 15^b. 25—34, ausgenommen V. 27^a (Glosse) und V. 32 (אשר לקרח) vom Redactor.

XVII, 1—15. Schluss der korachitischen Empörung, V. 10—15 Aaron's grünender Stab, elohistisch [aber nur in der älteren Ausarbeitung, nach späterer Bemerkung bloss V. 27. 28 elohistisch]. Würde des Priesterthums, Folge des Früheren [?]. [Spätere Randbemerkung: Elohimsquelle: XVII, 1—XX, 13. XX, 22—29 Aaron's Tod. XXV, 6—19. XXVI, 1—31.]

XVIII. Gesetze über das Priesterthum und seine Rechte, [erst-] elohistisch. Priester und Leviten (als leibeigene Knechte) geschieden. Bedeutende Einkünfte der Priester 1) von allen Opfern, besonders Sünd- und Schuldopfern, von der Brust der Webe und Keule der Hebe, 2) Erstlingsgabe von Oel, Most, Getreide; alles Erstgeborene vom reinen Vieh (geopfert, die Priester erhalten das Fleisch), Menschen und unreinem Vieh, gelöst durch eine Abgabe an die Priester. 3) Die Leviten erhalten den Zehnten an allem Vieh und Producten und geben davon wieder den Zehnten an die Priester. Anders Deut. XIV, 22 (Zehnten). XVIII, 3 (Bug, Kinnbacken, auch Magen) als Deputat der Opfer (keine Sünd-

oder Schuldopfer). Die Erstlinge von Getreide, Most, Oel, Wolle der Schafe Deuter. XVIII, 4 erhalten die Priester. — Der Jhvist Ex. XIII, 12—15 hat auch die Weihe der Erstgeburt und die Lösung der Erstgeburt von Menschen und vom Esel durch ein Schaf. Besonders different ist der Zehnte, der alle Jahre von den Darbringenden selbst als Opfer verzehrt wird, ausgenommen das 3. Jahr, wo er zu wohlthätigen Zwecken in den verschiedenen Orten verwendet wird. Die Erstgeburt von Stier und Kleinvieh verzehrt der Darbringende selbst in Jerusalem, Deut. XV, 19.

XIX. Reinigungswasser elohistisch mit den gewöhnlichen Formeln.

XX, 1—13. Lager in der Wüste Zin, Haderwasser aus dem Felsen, Mose und Aaron sollen zur Strafe nicht nach Kanaan kommen. — Ist elohistisch. Formel [?] V. 1. 6. Der Wunderstab heisst hier der Stab Mose's, wie Ex. XIV in der Elohimsquelle; abhängig vom 2. Elohisten.

XX, 14—21. Edom verweigert den Durchzug. Ist eigenthümlich, weder [erst-] elohistisch noch jhvistisch. Dazu gehören aber die parallelen Abschnitte XXI, 1—3, welche schon der Elohist kennt, cf. XXIII, 40. — Ferner XI, 4—35, einige Einschaltungen des Jhvisten abgerechnet. S. nachher [?].

[Spätere Randbemerkung: 2. Elohist: XX, 14—21. XXI, 1—3. 4—9. 10—20 (ausgen. V. 14. 15. 16. 17. 18). 21—25. 31—35.]

XX, 22—29. Aaron's Tod auf dem Berge Hor, elohistisch V. 24: Versammelt werden zu seinem Volk; Beziehung auf XX, 1—13. V. 24. Die priesterliche Idee des Elohisten.

XXI, 1—3. Horma nach einem Banngelübde genannt. Saraf V. 4—9. Dann Fortsetzung des Zugs, Lagerstätten V. 10—20, abweichend von dem elohistischen Verzeichniss XXXIII, 46—49, aber hier im Zusammenhang mit den folgenden Kriegen, daher von dem Verfasser derselben, nämlich dem älteren Elohisten. Aber wahrscheinlich Zusätze des Jhvisten V. 14 aus dem Buche der Kriege Jhvh's; also eingeschaltet V. 14. 15. 16 (ausgen. den ersten Satz), V. 17. 18.

XXI, 21—25. Krieg gegen Sihon. Zusatz aus dem dichterischen Werke V. 26—30, wahrscheinlich vom Jhvisten hinzugefügt [nach späterer Randbemerkung: von dem 2. Elohisten].

XXI, 31—35 wiederum dem älteren Buche [2. Elohisten] angehörig. Krieg gegen Og von Basan.

XXII — XXIV. Bileam. Geschichte [?] von einem andern Schriftsteller und durch den Jhvisten eingeschaltet; eigenthümliche Redaction, am ähnlichsten der jhvistischen Weise, aber dennoch nicht ganz.

Neue Ausarbeitung: „Der Stil ist weder der der Elohimsquelle noch der des Jhvisten, wesshalb frühere Kritiker dieses Stück gewöhnlich als Einschaltung ansahen. Knobel weist dasselbe dem fingirten Rechtsbuch an; dahin stellt er aber vorzugsweise Stücke des 2. Elohisten. Knobel hat das Richtige, wenn auch nicht wirklich getroffen, so doch vorbereitet.

Das Stück rührt nach sprachlichen Gründen vom 2. Elohisten her und es ist wichtig für die Kritik des Pentateuchs. Bileam erscheint hier als Prophet, nicht in dem Licht der Elohimsquelle, welche ihn als Verführer zum Götzendienst darstellt (Num. XXXI, 8); auch im Deuter. [XXIII, 5 f.] als Prophet und Jos. XXIV[, 19].

קוּץ sich fürchten XXII, 3, wie Ex. I, 12. — עֵין הָאָרֶץ XXII, 5. 11, cf. Ex. X, 5. — בְּיָדָם, Geschenke in ihrer Hand XXII, 7, cf. Gen. XXXV, 4. XLIII, 15. 20. — Gott kam zu Bileam (im Traum) XXII, 9, cf. Gen. XX, 3. — לַהֲלֹךְ XXIII, 13. מֵהֲלֹךְ XXII, 16, cf. Ex. III, 19. IX, 23. — חַרְבּוֹ שְׁלוּפָה XXIII, 13. 31, cf. Jos. V, 13. — לָחַץ XXII, 25, cf. Ex. III, 9. XXII, 20. XXIII, 4. — שָׁלֹשׁ רְגָלִים XXII, 28, cf. Ex. XXIII, 14. — הִתְעַלֵּל, misshandeln, XXII, 29, cf. Ex. X, 2. — מֵעוֹדְךָ עַד הַיּוֹם הַזֶּה XXII, 30, cf. Gen. XLVIII, 15. — וַיִּקֹּד וַיִּשְׁתַּחוּ לְאַפָּיו XXII, 31, cf. Gen. XLVIII, 12 (sonst jhvistisch). — אֶפֶס nichts anders als = nur XXII, 35. XXIII, 13, cf. Num. XIII, 28. — הֲיָכֹל אוּכַל XXII, 38, cf. Num. XIII, 30. — נִקְרָה von der Offenbarung XXIII, 3. 4. 15. 16, cf. Ex. III, 18. — Jhvh als König Israels, Königsjubel XXIII, 21, cf. Ex. XIX, 6. — Israel wie ein Löwe

XXIII, 24, cf. Gen. XLIX, 9. — Der Berg Peor הַנִּשְׁקָף עַל פני הַיְשִׁימוֹן XXIII, 28, cf. XXI, 20. — מַחֲזֵה שַׁדַּי XXIV, 4, cf. Gen. XLIX, 25. Num. XXIV, 16. — Das Bild vom Löwen XXIV, 9, sehr ähnlich Gen. XLIX, 9. — בְּאַחֲרִית הַיָּמִים XXIV, 14, cf. Gen. XLIX, 1. — Oefter wird אלהים gebraucht, wo auch יהוה stehen könnte, XXII, 12. 20. 22. Dichterisch auch אֵל XXIII, 19. 22. XXIV, 4. 8. 16. 23.

Der Stil überhaupt ist der des 2. Elohisten; die dichterischen Elemente ähnlich Gen. XLIX und 2 Sam. XXIII, 1—7 (letzte Worte David's).

Bileam weissagt, dass der künftige König Israels (Saul) grösser als Agag sein werde, cf. 1 Sam. XV, 8. 32. 33 (König der Amalekiter). Er weissagt David's Siege über Moabiter und Edomiter XXIV, 17. 18 (es geht ein Stern hervor aus Jacob, es erhebt sich ein Scepter etc.). Er weissagt die bevorstehende Wegführung der Keniter durch die Assyrier XXIV, 22 (wahrscheinlich bei Sargon's Zug gegen Aegypten, cf. Jes. XX und die Nachschrift Jes. XVI fin.) ums J. 716. Die Kittäer, sie demüthigen Assur und demüthigen Eber (Mesopotamien damals assyrische Provinz), und auch er (Assur) geht dem Untergang entgegen. Bezieht sich auf Salmanassar's Belagerung von Tyrus 720 (Menander Eph. bei Jos. Ant. IX, 14, cf. Gesen. ad Jes. XXIII, Knobel ad h. l.). Sanherib's Fall weissagt er nicht.

XXV. Götzendienst der Israeliten.

V. 1—5 aus dem ältesten Buche [2. Elohisten]. Israel sass in Sittim V. 1 (dagegen XXVI, 3 Ebene Moab's am Jordan bei Jericho), verführt durch Moabiterinnen, dagegen V. 6 durch Midianiterinnen. Ferner [?] ist keine Plage genannt, sondern zur Strafe sollen die Häupter des Volks für Jhvh vor der Sonne aufgehängt werden V. 4. Mose beruft die Richter Israels (cf. Ex. XVIII), damit die Schuldigen, die sich an Baal Peor gehangen, zu strafen [?].

V. 6—19 elohistisch. Plage vorausgesetzt, V. 8 abgewendet durch Pinehas, den Sohn des Priesters Eleasar; zum Lohn der Bund des Priesterthums bestätigt V. 13.

XXVI. Nach der Plage eine neue Zählung der Israeliten, cf. Num. I, elohistisch.

V. 9—11 Glosse: ‚Und die Söhne Eliab's waren Nemuel und Dathan und Abiram. Das ist der Dathan und Abiram, Gemeindeberufene, die haderten wider Mose und Aaron in der Rotte Korah's, und die Erde that ihren Mund auf' etc.

XXVII, 1—11. Töchter Zephalehad's, mit Beziehung auf die Rotte Korah's V. 3. Daher Gesetz der Erbtöchter, elohistisch.

XXVII, 12—23. Josua zu Mose's Nachfolger eingesetzt, elohistisch. Versammelt werden zu seinem Volke V. 13, Haderwasser V. 14, cf. C. XX. Das hochpriesterliche Orakel durch Eleasar V. 21.

XXVIII. XXIX. Die Festopfer, elohistisch.

[XXX über die Gelübde, elohistisch.]

XXXI. Sieg über die Midianiter, ganz elohistisch. V. 8 Bileam Sohn Beor's als Verführer zum Götzendienst.

XXXII. Ruben, Gad und $^1/_2$ Manasse erhalten jenseits des Jordan Gebiete. Gehört dem 2. Elohisten, hat aber Glossen erhalten durch den Verfasser der Elohimsquelle. Den 2. Elohisten zeigt deutlich die Erzählung V. 8—13 von der Aussendung der Kundschafter bis zum Thal Eschkol Num. XIII.

Die Einschaltungen mit Formeln [?] der Elohimsquelle: ‚und der Priester Eleasar und die Fürsten (נְשִׂיאִים) der Gemeinde' sind folgende Verse:

V. 2 von ‚und zu Eleasar' an. V. 3. V. 28—32 in ganz elohistischer Sprache.

Man sieht auch hier, dass der Verfasser der Elohimsquelle die ältere Schrift benutzt (in Ausdrücken) und ergänzt hat. Vielleicht hat er auch in den Text der älteren Schrift hier und da ein Wort eingeschaltet, wie עֵדָה V. 4, ‚von 20 Jahren und darüber' V. 11. אֲחֻזָּה V. 5. 22.

XXXIII. Reisestationen. V. 1—49 elohistisch mit Notizen aus dem ältern Elohisten. V. 9 aus Ex. XV, 27, wo Elim mit seinen 12 Quellen und 70 Palmen. Kibrot Hattahava V. 16 und Chazerot aus Num. XI, 35. — V. 40 ein ganzer Satz: ‚es hörte der kananitische König von Arad, der im

Südlande wohnte', aus Num. XXI, 1—3. Auch sonst hat die Genauigkeit der Stationen ihre Schwierigkeit; viele Differenzen mit Eloh. 2 und Deuter. —

V. 50—56 [levitischer Ergänzer]. V. 50. 51. 54, cf. XXVI, 54. 56. Die Vorschrift der Zerstörung der Götzenbilder dagegen scheint von demselben Ergänzer herzurühren, der Lev. XXVI schrieb. 52 מַשְׂכִּית Gebilde Lev. XXVI, 1. בָּמוֹת Lev. XXVI, 30. Dorn im Auge, Stachel in der Seite V. 55, cf. Jos. XXIII, 13 beim Deuteronomiker. הוֹרִישׁ, vertreiben, sonst nicht in der Elohimsquelle, auch שׁמד Hiph. als Drohung V. 56 im Geiste von Levit. XXVI: ‚so wie ich gedachte ihnen zu thun, werde ich euch thun'.

XXXIV. Grenzen des Landes Canaan. Anordnung der späteren Vertheilung; elohistisch.

XXXV. Leviten- und Freistädte, elohistisch; eigenthümliche Anschauung.

XXXVI. Gesetz über die Erbtöchter, ebenfalls elohistisch.

Deuteronomium.

[Neue Ausarbeitung.]

C. I—XI. Recapitulation der bisherigen Geschichte und Gesetzgebung am Horeb, mit viel paränetischen Elementen.

C. XII—XXVI. Zweite Gesetzgebung.

C. XXVII—XXXIV. Letzte Verordnungen, Segen und Fluch (C. XXVIII). Weiter Ermahnungen C. XXIX. XXX. Bestellung des Josua als Nachfolgers Mose's, Uebergabe des Gesetzbuchs an die Leviten (C. XXXI), Lied Mose's (XXXII, 1—47), Ankündigung von Mose's Tode (XXXII, 48—52). Segen Mose's C. XXXIII, Tod Mose's C. XXXIV.

Merkwürdiges Verhältniss zu den früheren Büchern. Es werden von deren Erzählungen nur Elemente des 2. Elohisten und Jhvisten berücksichtigt, keine der Elohimsquelle eigenthümlichen, und bei Differenzen der Darstellung derselben Begebenheit, wie die Aussendung der Kundschafter Num. XIII, folgt der Deuteronomiker dem 2. Elohisten und lässt die Kundschafter bloss bis zum Thal Eschkol gelangen. Deuter. I, 24.

39. 45 (V. 39 vielleicht ein Ausdruck der Elohimsquelle, V. 45 jhvistisches Element aus Num. XIV). Er kennt ferner wohl den Aufstand von Dathan und Abiram (XI, 6), aber nicht den der Rotte Korah, der zu seiner Auffassung von Priestern und Leviten nicht stimmt. Er hat auch eigenthümliche Zusätze, so bei dem Kriege gegen Amalek (Ex. XVII), dass derselbe den Nachtrab Israels überfiel, die Ermüdeten, Nachzügler (XXV, 17—19, schliesst aber wörtlich mit Ex. XVII, 14). Eigenthümlich ist, dass Jhvh auf Aaron wegen des goldenen Kalbes sehr zürnte, ihn vertilgen wollte und nur durch Mose's Fürbitte umgestimmt wurde (IX, 20. 21). Die Aufzeichnung der 10 Worte des Bundes, auf die Tafeln des Bundes zweimal, erzählt er am klarsten (C. IX, 11. X, 1—5. Nur ein Ausdruck der Elohimsquelle: geschrieben mit dem Finger Gottes C. IX, 10). Hinter Ex. XX fanden wir eine wahrscheinliche Lücke, in Geboten und auch in der Erzählung; es fehlt, dass das Volk nach seinen Zelten entlassen wird, und die folgenden Gesetze Jhvh bloss Mose mittheilt, der sie dann dem Volke vorlegt. Diess ergänzt der Deuteronomiker richtig V, 24—28.

Von Gesetzen der Elohimsquelle hat der Deuteronomiker nur 2 Elemente, nämlich das Gesetz über reine und unreine Thiere, mit deutlicher Benutzung von Lev. XI. Deut. XIV, 4—20 und vom Aussatz XXIV, 8: ,Habe Acht auf das Uebel des Aussatzes und thue alles, was euch die Leviten-Priester lehren, so wie ich ihnen geboten (Lev. XIII. XIV). Gedenke, was Jhvh an Mirjam gethan' (Num. XII).

In allen andern Bestimmungen ist das Deuter. Recapitulation und Ergänzung der Gesetzgebung des 2. Elohisten mit den jhvistischen Ergänzungen. Dieselbe Vorstellung von dem Versammlungszelt, vom Priesterthum, von den Festen, von den Opfergaben, vom Erlassjahr etc., mithin Fortbildung der älteren Gesetzgebung. Daher der Schein, als ob das Deuter. älter wäre, als die Elohimsquelle. Dagegen auch die Polemik gegenüber der Verehrung von Sonne, Mond und Himmelsheer IV, 19. XVII, 3, wie bei Jerem. und Libb. Regg.

Auch die historischen Beziehungen in C. XXVIII. XXXIII geben tiefer herab. — Auch den Ergänzer von Levit. XVII—XX. XXVI scheint der Deuteronomiker gekannt zu haben, da in den Flüchen XXVIII, 22 בַּשַּׁחֶפֶת וּבַקַּדַּחַת, J. schlägt dich mit Schwindsucht und Fieber, wie Lev. XXVI, 16 verbunden.

Was nun die Abfassung des Buches betrifft, so entdeckte zuerst Ewald (bei von Stähelin's Schrift über die Genesis, 1830, in den Stud. u. Krit. 1831) ein kleines Stück Elohimsquelle Deuter. XXXII, 48—52, welches vom Ende des B. Numeri hierher gerückt ist. Die Sprache ist entscheidend. Jhvh redete zu Mose בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה: Steige auf den Berg Abarim, den Berg Nebo, welcher im Lande Noab, welcher östlich (על פני) von Jericho; und siehe das Land Canaan (ארץ כנען), welches ich den Söhnen Israels gebe zum Eigenthum (לאחזה); dann werde versammelt zu deinem Volk (הֵאָסֵף אֶל־עַמֶּיךָ) zweimal V. 50, wegen der Verschuldung Mose's und Aaron's bei dem Haderwasser (מי מריבה), cf. Num. XX, 1—13.

Die Erzählung vom Tode Mose's selbst ist aus der Form der Elohimsquelle übergegangen in die des Deuter. C. XXXIV, worin es höchstens ein paar elohistische Verse geben kann, wie V. 8. 9.

Ausserdem wurden die beiden dichterischen Stücke, das Lied des Mose C. XXXII und der Segen des Mose C. XXXIII, die übrigens verschiedene Verfasser haben, dem Deuteronomiker abgesprochen, alles Uebrige dagegen ihm beigelegt.

Später hat Knobel im Deuteron. auch Stücke seines Rechtsbuchs, Kriegsbuchs und ein paar Verse des Jhvisten entdecken wollen. Dem Rechtsbuche angehören: Deut. IV, 41—44. 46—49. X, 6—9ª. XIV, 1? XV, 1—4ª. 6ª. XVIII, 1—4. XXII, 1—5ª. 9—12. 13—20 theilw. XXIII, 1—5ª. 8. 9. 16—19. XXIV, 5. 6. XXVII, 5—7ª. XXXI, 14—16ª. 23—25. 26 theilw. XXXIII der Segen Mose's. XXXIV, 4—6. 10. — Der Elohimsquelle gehört nach Knobel an: XXXII, 48. 49. 50—52. XXXIV, 1—3. 7—9; dem Kriegsbuche: XXXI, 16ᵇ—22. 30. XXXII, 1—43 das Lied Mose's; dem Jhvisten XXXII, 44. 45.

Eine viel zu künstliche, im Einzelnen nicht begründete Kritik, besonders fehlgegriffen bei den beiden dichterischen Stücken. Ausser dem Stückchen Elohimsquelle XXXII, 48—52 sind bloss IV, 41—43. 44. 46ᵇ—49 und X, 6—9ᵃ so wie das Lied Mose's XXXII, 1—43 und die Einleitung dazu XXXI, 14—18 bis zur Erwähnung des Liedes, wahrscheinlich auch die Einsetzung des Josua als Nachfolgers Mose's [Deut. III, 28. XXXI, 23] vom 2. Elohisten, und der Segen Mose's XXXIII, 1—29 fremdartige Elemente im Deuteronomium.

IV, 41—43. ‚Damals schied Mose die Zufluchtsstädte jenseits des Jordans aus' etc. unterbricht den Zusammenhang, stimmt nicht zu Deut. XIX, 1—10, wo bloss 3 Städte zu diesem Zweck ausgesondert werden, und später noch 3 Städte hinzugefügt werden sollen (V. 9). Nach IV, 41—43 wären diese Städte aber schon früher ausgesondert. — Das Stückchen gehört allerdings wirklich dem 2. Elohisten an, welcher bereits Ex. XXI, 13 f. auf die Freistädte hinwies.

IV, 44. 46ᵇ von den Worten: ‚im Lande Sihon's des Königs der Amoriter' bis V. 49 passt nicht zur Ortsangabe in einer Ueberschrift, da es die Eroberung und Besitznahme der Länder von Sihon und Og erzählt; frei nach Num. XXI, 31—35. XXXII, 33—42, aber schwerlich unverändert, vom 2. Elohisten. Der Name שִׂיאֹן (Höhe) für den Hermon V. 48 ist dem Vf. eigenthümlich. Der Deuteronomiker sagt III, 9: ‚Die Zidonier nennen den Hermon שִׂרְיוֹן, Panzer, die Amoriter nennen ihn שְׂנִיר' vielleicht dieselbe Bedeutung. Einen weiteren Namen kennt er nicht.

X, 6—9ᵃ giebt Stationen mit interessanten Bemerkungen, für den Zusammenhang aber nicht recht passend, da eben von den zweiten Tafeln des Dekalogs geredet war.

‚Die Kinder Israels zogen von Beerot der B'ne Ja'kan, eines horitischen Stammes (Gen. XXXVI, 27), nach Moser. Daselbst starb Aaron und ward begraben, und Eleasar ward Priester an seiner Stelle (cf. Elohimsquelle Num. XX, 22—29: auf dem Berge Ptor). Von da brachen sie auf nach Gudgoda, von

Gudgoda nach Jotbat, ein Land mit Wasserbächen. Zu selbiger Zeit sonderte Jhvh den Stamm Levi aus, die Lade des Bundes Jhvh's zu tragen und vor Jhvh zu stehen, ihm zu dienen und zu segnen in seinem Namen (‚bis auf diesen Tag' gewöhnliche Glosse des Deuter.). Darum ward Levi kein Theil noch Besitzung, nur seinen Brüdern; Jhvh ist seine Besitzung (‚so wie Jhvh dein Gott ihnen gesagt' wiederum Zusatz des Deuter.). Die Stationen sind Num. XXXIII, 31—33, in der Elohimsquelle 26—29, mit kleiner Umstellung. Aaron starb nach der Elohimsquelle mehrere Stationen später, als in dem Fragment Deut. X. Die Leviten und Priester wurden erst 2 Stationen nach Aaron's Tode ausgesondert.

Der Verfasser des Fragments ist höchst wahrscheinlich der 2. Elohist, welcher auch Num. XXI solche Stationen mit kurzen Bemerkungen giebt. Es stimmt die Schilderung der Priestergeschlechter zu seiner Darstellung im B. Josua. Eingefügt hat es aber der Deuteronomiker wegen V. 8 fin. (עַד הַיּוֹם הַזֶּה gewöhnlich im Deuter.) und wegen des Schlusses V. 9. Der Zweck der Einfügung war offenbar, hinzuweisen auf den Ursprung des Priesterthums Aaron-Eleasar und aller Leviten.

Alle andern Stücke, welche Knobel dem Rechtsbuche beilegt, zeigen nur Verwandtschaft der älteren Gesetze, Fortbildung derselben, aber keine eigentliche Uebertragung des Textes. — Der Segen Mose's kann am wenigsten vom 2. Elohisten herrühren, da er eine matte Copie von Gen. XLIX ist. V. 2 Sinai, V. 4. 22 Jeschurun aus Deut. XXXII, 15 (Lied Mose's), V. 8 Urim und Tummim. Es bezieht [sich] auf die Elohimsquelle: ‚den du versuchtest bei Massa, mit dem du hadertest am Haderwasser' (Ex. XVII. Num. XX). שֹׁכְנִי סְנֶה V. 16, cf. Ex. III. Juda V. 7 zum Theil im Exil. Simeon fehlt ganz, weil als Enclave Juda's aufgegangen in Juda.

An andrer Stelle: Deut. XXIX, 27 כַּיּוֹם הַזֶּה (Jhvh versetzte das Volk zur Strafe in ein andres Land, wie heutigen Tages geschehen ist).

Buch Josua.

Das B. Josua bildete ursprünglich kein für sich bestehendes Werk, sondern setzte den Bericht der früheren Bücher fort. Erst bei Ablösung der Gesetze von der Erzählung und Ausführung trat das Buch als relativ selbständig hervor. Der Inhalt des Buches ist nicht bloss durch die natürliche Aufeinanderfolge der Thatsachen vorbereitet im Pentateuch, sondern auch literarisch, sofern die Eroberung des Landes durch Gebote, und die Vertheilung des Eroberten durch bestimmte Anordnung eingeleitet war. So die Grenzen des Landes Num. XXXIV, Vertheilung des transjordanischen Gebiets an die 2½ Stämme Num. XXXII, cf. Jos. XIII, 15—32. Die Priester- und Levitenstädte Num. XXXV, cf. Jos. XXI. Die feierliche Einsetzung des Josua zum Nachfolger Mose's Num. XXVII, 12—23. Deuter. XXXI, 1—8 weist auf die folgenden Thaten hin. Auch heisst es von dem Bundesbeschluss zu Sichem, dass Josua diese Dinge in das Gesetzbuch Gottes geschrieben habe, Jos. XXIV, 26.

Daher ist es zu erwarten, dass auch die Hauptreferenten über die Geschichte Mose's, auch die Geschichte Josua's geschrieben haben. Diess wird bestätigt durch den Inhalt. Zuerst erkannte man mit Sicherheit gewisse Stücke der Elohimsquelle und des Vf. des Deuteronom. Bei weiterer Forschung traten aber auch der 2. Elohist und der Jhvist als Verfasser bestimmter Stücke hervor. Die einzelnen Kritiker differiren aber in der Ausscheidung und Benennung solcher Elemente, welche weder der Elohimsquelle noch dem Deut. angehören. Knobel z. B. lässt seine beiden fingirten Quellen, das Rechtsbuch und Kriegsbuch, auch hier fortlaufen, neben der angeblichen Grundschrift, dem Jhvisten und dem Deuteronomiker.

Unbefangene Untersuchung lehrt, dass die Erzählung von der Eroberung des Landes grossentheils dem 2. Elohisten angehört; die Erzählung von der Vertheilung und ausserdem Einschaltungen in den geschichtlichen Stücken der Elohims-

quelle; dass der Jhvist nur wenige Ergänzungen dem Texte des 2. Elohisten hinzugefügt hat; der Deuteronomiker endlich der letzte Verfasser des Ganzen war, obgleich ihm nur wenige längere Stücke angehören (C. I. XXIII), desto mehr kleinere Zusätze. — Von noch andern Verfassern ist nur ein einziges Stück XVII, 14—18 mit Wahrscheinlichkeit abzuleiten, aber nicht aus dem Kriegsbuche Jhvh's, wie Ewald meinte. [Zuletzt hat Vatke auch dieses Stück dem 2. Elohisten zugeschrieben.]

Die Art und Weise, wie jene 4 Elemente literarisch verarbeitet sind, bestätigt die auch im Pentateuch nachgewiesene Reihenfolge der Verfasser. Der 2. Elohist bildet die Grundschrift; die Elohimsquelle giebt grosse und kleine Einschaltungen; der Jhvist hier nur Glossen; und der Deuteronomiker schliesst das Ganze ab.

C. I. Deuteronomiker. Mose עבד יהוה I, 1. 2. 7. 13. 15. VIII, 31. 33. — הַזֶּה häufig I, 2. 4. 6. 8. 11. 13. IV, 22. — דָּרַךְ כַּף־רַגְלְכֶם I, 3. Deut. XI, 24. — לא יתיצב איש לפניך I, 5. — הרפה ועזב I, 5. — חזק ואמץ I, 6. 7. 9. 18. — שמר לעשות I, 7. 8. — Nicht abweichen vom Gesetz zur Rechten und Linken I, 7. Deut. XVII, 11. — Das Gesetzbuch soll nicht weichen I, 8. — אל תערץ ואל תחת I, 9. Deut. I, 21. — שטרים I, 10. III, 2. — בוא לרשת I, 11. — הֵנִיחַ I, 13. 15. — יְרֻשָּׁה I, 15.

II. III, 1. 7. 10a zu: die Kananiter. 2. Elohist. [Oben S. 166 aus Versehen V. 30 כיום הזה dem Deuteronomiker zugeschrieben.]

III, 2—6. Deuteronom. הכהנים הלוים III, 3. VIII, 33. — Deuteronomisch auch: כיום הזה, wie an diesem Tage (sc. geschehen), Deut. II, 30. IV, 20. 38. VI, 24. VIII, 18. X, 15. XXIX, 27.

III, 10. Deuteron. Die 7 Völkerstämme. V. 12 Einschaltung aus IV, 2.

IV, 1—5. 8. 10—14. 18. 20. 2. Elohist.

IV, 6. 7 jhvistisch. Sehr ähnlich Ex. XII, 25—27. XIII, 14 etc. Weniger parallel Deut. VI, 20. Der Jhvist ist der

Verfasser, weil der Deuteronomiker dasselbe sagt mit andern Worten IV, 21—24.

IV, 9. 21—24. Deuteron. V. 9 עד היום הזה, VIII, 28. 29. Gen. XXXV, 20 עד היום (Rah. Grabmal). Deut. III, 14. X, 8. XI, 4. XXXIV, 6. — V. 22 הודעתם, wie Deut. IV, 9. יבשה gesetzt in Beziehung auf הוביש des 2. Elohisten.

IV, 15—17. Elohimsquelle. ארון העדות unnöthig, da es schon geschehen V. 11. — Der Glossator wählte diese Stelle wegen V. 18, wo das Heraussteigen aber nur erwähnt ist in Beziehung auf die Rückkehr des Wassers.

IV, 19. Elohimsqu. Am 10. des 1. Monats in Beziehung auf die Feier des Passa.

V, 1—6ª בקול. 7—9. 13—15 mit Lücken in V. 14. 15. 2. Elohist.

V, 6ᵇ jhvistisch אשר נשבע bis fin., cf. Num. XIV, 23, dass sie es nicht sehen sollen. Der Vers ist ungewöhnlich lang; er kann auch vom Deuter. herrühren, hat aber dessen Eigenthümlichkeiten nicht.

V, 9. Deuteron. עד היום הזה, wie IV, 9.

V, 10—12. Elohimsqu. Passafeier am bestimmten Tage; Aufhören des Manna, cf. Ex. XVI, 35.

VI, 1 wohl überarbeitet, um anzuknüpfen.

VI, 2—25ª „liess Josua leben'. 2. Elohist. V. 26. 27 (nicht sicher).

VI, 25ᵇ. Deuteron. Rahab wohnt in der Mitte Israels עד היום הזה, cf. V, 9. IV, 9 bis fin. v.

VII, 1. Elohimsqu. מעל, מטה, Ben-Carmi cf. XXII, 20, wo er Ben-Serach heisst, wie beim 2. Elohisten V. 25, wo er Ben-Sabdi heissen sollte nach V. 17. — Das dem V. 1 Entsprechende hat die Elohimsquelle V. 18: Ben-Carmi etc. Der 2. Elohist ungenau. Die Elohimsquelle folgt ihm aber XXII, 20, wenn der Text nicht abgekürzt ist.

VII, 2—7. 11—18ª. 19—25ª und 25ᶜ bis היום הזה. 2. Elohist. Dann eine Glosse וירגמו bis אבן.

VII, 8—10 in jhvistischer Sprache, cf. Num. XIV, 15, למה זה V. 10.

VII, 25[b] וירגמו bis אבן unnöthige Glosse [des Elohisten], aber wahrscheinlich, um das Steinigen dem Verbrennen vorangehen zu lassen.

VIII, 1. Zusatz [des Deuteron.]. אל תירא ואל תחת.

VIII, 1—11. 14—28[a]. 29[a] sonst vom 2. Elohisten.

VIII, 12. 13 jedenfalls Glosse [des Jhvisten], doch ohne charakteristische Sprachelemente. V. 17 „und Bethel" unpassender Zusatz.

VIII, 28[b]. Deuteron. cf. Deut. XVIII, 17. Glosse: und machte es zu einem ewigen Trümmerhaufen, zur Wüste עד היום הזה.

VIII, 29[b]. Von עד עת bis עד היום הזה Beziehung auf das Gesetz Deut. XXI, 22. 23 ist auch unnöthig und nicht in der Weise des 2. Elohisten. Deuteron.

VIII, 30—35. משנה התורת מ' [V. 32], wie Deut. XVII, 18. Aelteste, Schoterim und Schofetim. Ausführung von Deut. C. XXVII. Deuteronom.

IX, 1. 2. Deuteronom. Aufzählung der kananitischen Stämme (6 Stämme).

IX, 3—15[a]. 16. 22—24 vom 2. Elohisten.

IX, 15[b]. Elohimsqu.: und schwören die Fürsten der Gemeinde (die Gibeoniten).

IX, 17—21. Elohimsquelle.

X, 1—11. 15—24. 26[a]. 28—43. 2. Elohist.

X, 12—14. Deuteronom. נתן לפנים V. 12. Der Deuteronomiker führt das Fragment aus dem ספר הישר ein. הֲלֹא bei Citaten.

Dass Jhvh gehört auf die Stimme eines Menschen V. 14, cf. Deut. IV, 6—8. 32—34. V, 21 etc. Allgemeine Reflexion vom späteren Standpunkt.

X, 2. 5. 26[b]. 27. Deuteron. ירא und חתת V. 25. חזק und אמץ V. 25. V. 26 von den Worten an: „und waren aufgehängt — bis z. Abend", cf. VIII, 29.

X, 27. Deuteron. עד עצם היום הַזֶּה.

XI, 1—5. 7. 8. 10[a]. 11. 16—18. 2. Elohist.

XI, 6. 9. 10ᵇ. 12 fin. 13—15. (19.) 20—23. Deuteron. נתן לפנים. 10ᵇ wegen der Notiz לפנים vom Alter. V. 12 Schluss. Mose Knecht Jhvh's. חֵל V. 13. V. 15 Mose Knecht Jhvh's, und der Schluss V. 15 in der Form des Deuter. V. 30—23 auch wohl V. 19. ענקים V. 21. 22 für יְלִידֵי oder בְּנֵי הענק bei Eloh. 2. Die Ausdehnung über Palästina. מחלקת V. 23, wie XVIII, 10. XII, 7. שקט ruhen V. 23. תחנה V. 20, cf. Deut. XII, 7.

XII. Deuteron. מִיֶּתֶר הָרְפָאִים V. 4, cf. Deut. III, 11. Mose Knecht Jhvh's V. 6. יְרֻשָּׁה V. 7. Die Aufzählung der Stämme V. 9. 6 Völker.

XIII, 1—14. 29ᵃ. 33. Deuteron. V. 1. זקן בא בימים (XXXIII, 2), cf. Gen. XXIV, 1, kann auch der Deuteron. gebrauchen, da die übrige Erzählung ihm angehört. — הַשִּׁיחוֹר V. 3 statt יְאֹר. Wird zu den Kananitern gerechnet V. 3. Die עַוִּים, wie im Deuter. Mose Knecht Jhvh's V. 8. Die geographische Bestimmung V. 9: Von Aroer etc. aus der Elohimsquelle XIII, 16 nicht ganz genau. מיתר הרפאים V. 12, wie XII, 4. Deuter. III, 11. עד היום הזה V. 13. Ueber Levi V. 14.

XIII, 15—32. Elohimsquelle.

XIV, 1—5. Elohimsquelle.

XIV, 6. 7 (Glosse: Knecht Jhvh's)—13. 2. Elohist, überarbeitet, wie ענקים V. 12, deutliche Beziehung auf Num. XIII, cf. 32, beim 2. Elohisten. Die Fortsetzung der hier angefangenen Erzählung folgt XV, 14—19.

XIV, 12 (ענקים bearbeitet) V. 14. 15. Deuteron.

XIV, 14. Deuteron. עד היום הזה. V. 15 לפנים. Arba eigenthümlich erklärt als der grösseste der ענקים. שקט.

XV, 1—13. 20—62. Elohimsquelle.

XV, 14—19. 2. Elohist, mit Glossen des Deuteron. V. 15. 16 über den alten Namen Debir.

XV, 15. 16. Deuteron. Glosse. V. 63. Gewöhnl. Zusatz des Deuteron. לפנים V. 15. Kirjat sepher, Elohimsquelle קרית סַנָּה XV, 49.

XVI, 1—9. Elohimsquelle.

XVI, 10. Deuteron. Gewöhnlicher Zusatz, dass sie nicht vertrieben.

XVII, 1—22. Elohimsquelle.

XVII, 12. 13. Deuteron. Zusatz, wie XVI, 10.

XVII, 14—18. 2. Elohist. Joseph erhält auch das Waldgebirge. Eigenthümliche Sprache. (Ewald: Kriegsbuch?).

XVIII, 1. 11—28. Elohimsquelle.

XVIII, 2—10. Deuteron. Stamm der Leviten hat das Priesterthum Jhvh's zum Erbtheil V. 7. Mose Knecht Jhvh's V. 7. Schilo V. 8. 9 zeigt die Abhängigkeit von der Elohimsquelle V. 1. מחלקתם V. 10, cf. XI, 23. XII, 7. XVIII, 10.

XIX, 1—51 (V. 47 wohl keine Glosse). Zug der Daniten. Elohimsquelle.

XX, 1—9 (V. 3ᵇ—5 bearbeitet vom Deuteron. nach Deut. IV, 12). Zufluchtsstätte. Elohimsquelle.

XXI, 1—42. Elohimsquelle.

XXI, 43—45. Deuteron. הֵנִיחַ V. 44. V. 45 ganz in Gedanken und Sprache des Deuteron.

XXII, 1—8. Deuteron. Nur V. 1 scheint der Elohimsquelle anzugehören, מַטֶּה. Mose Knecht Jhvh's V. 2. 4. 5. Bis auf diesen Tag V. 3. שמר משמרת gewöhnlich elohistisch, aber auch deuteronomisch. הֵנִיחַ V. 4. שמר לעשות V. 5 ganz deuteronomisch. אַהֲבָה, דָּבֵק von ganzem Herzen etc. נְכָסִים V. 8 Schatz, ein späteres Wort.

XXIII. Deuteron. הניח V. 1. Aelteste und Vorsteher aller Art V. 2. שמר לעשות V. 6. Gesetzbuch des Mose V. 6, cf. dagegen XXIV, 26 Gesetzbuch Gottes. Nicht abzuweichen zur Rechten und zur Linken V. 6. דָּבַק V. 8. 12. עד היום הזה V. 8. 9. שמר לנפש V. 11. Die Völker zu Stacheln V. 13. Das gute Land V. 13. 15. 16. Von ganzem Herzen, ganzer Seele V. 14. לא נפל דבר etc. V. 14.

XXIV. 2. Elohist mit Deuteron. Glossen: V. 1 von: den Häuptern — ולשטריו, cf. XXIII, 2. V. 11. Unrichtige

Anticipation des Uebergangs über den Jordan. Alle 7 Völker. V. 17 מבית עבדים. Möglicherweise Ausdruck des 2. Elohisten, keine Glosse.

Bei dem 2. Elohisten fehlt Einiges. So die Rücksendung der 2½ Stämme, jetzt nur im Bericht der Elohimsquelle und des Deuter. C. XXII. Ebenso der Bericht über die allgemeine Vertheilung des eroberten Landes durch Josua, cf. Num. XXXII, verdrängt durch den ausführlichen Bericht der Elohimsquelle, wo Josua und Eleazar das Land vertheilen. Nur Caleb's Antheil gegeben und dem Text der Elohimsquelle eingeschaltet.

Der Sprachschatz hat weniger Eigenthümliches als in den früheren Büchern, theils des Inhalts wegen, theils auch wohl wegen der Ueberarbeitung des Deuteronomikers. Doch im Allgemeinen sehr ähnlich dem Kriegsberichte Num. XXI. XXXII, 17 etc., cf. Jos. IV, 12. 13.

Die Erzählung knüpft II, 1 an das Lager Haschittim an, cf. Num. XXV, 1 bei diesem Verfasser. Die Priesterfunctionen stimmen mit den eigenen Angaben Deutr. X, 6—9.

Dann hat man den bestimmten Sprachgebrauch der Elohimsquelle, des Jhvisten und Deuteronomikers auszuschliessen. So bleibt dieser Text, der älter sein muss als die Elohimsquelle, weil diese ihn gebraucht hat.

אלהים mit Plur. adj. קדשים Jos. XXIV, 25. וישם לו חק ומשפט XXIV, 25, cf. Ex. XV, 25. Nicht mit dem Schwert und dem Bogen XXIV, 12, cf. Gen. XLVIII, 22. גברים erwachsene Männer VII, 14. 17. 18, cf. Ex. X, 11. XII, 37. יִלֹּד natus V, 5, cf. Ex. I, 22. חיה, leben, von der Genesung, nur V, 8 und Gen. XX, 7 (auch 2 Regg. I, 2. VIII, 8. XX, 7). עכר ins Unglück bringen VI, 18. VII, 25, cf. Gen. XXXIV, 30. חרץ לשון, die Zunge spitzen (von Hunden) Jos. X, 21, cf. Ex. XI, 7. עשה נבלה בישראל VII, 15, cf. Gen. XXXIV, 7 (auch sonst, aber selten). חֲמֻשִׁים und חלוצי לצבא Jos. IV, 12. 13, wie Num. XXXII, 17. 20. 27. המצאות II, 23 (was sie betroffen) wie Ex. XVIII, 8 (auch sonst, aber nicht oft).

משך בקרן היובל VI, 5, cf. Ex. XIX, 13. עד בלתי השאיר להם שריד VIII, 22. X, 33. 37. 39. 40, cf. Num. XXI, 35. Die Namen der Riesen im Hebron ילידי־הענק Jos. XIV, 6—13. XV, 14—19, cf. Num. XIII, 22. 28.

Sprachgebrauch des 2. Elohisten.

נקרה oder נקרא von Offenbarungen Ex. III, 18. V, 3. Num. XXIII, 3. 4. 15. 16.

בית עבדים kennt schon Micha, daher wahrscheinlich auch der 2. Elohist. אֵל שַׁדַּי, aber Beides auch getrennt Num. XXIV, 4, cf. Gen. XLIX, 25, und אֵל auch ohne Prädicate. Gebraucht auch אלהים häufig in Ex. Num., wo Andre Jhvh. Zu שַׁדַּי cf. כִּילַי listig, auch כֵּלַי (des Wortspiels wegen כֵּלָיו, sein Geräthe) Jes. XXXII, 5, Arglistiger. Nach Gesenius statt נִכִּילַי, rad. נכל; nach Ewald (Gr. Gramm., 7. Ausg. 1863) statt כִּידַי, von כִּיד, List. Für uns gleichgültig. חוֹרַי Weisszeug Jes. XIX, 9 von חוֹר, weiss. דוּדַי, Liebesapfel, Plur. דוּדָאִים Gen. XXX, 14, Rad. דוד, lieben = יָדַד. דוּדַי Kochtopf, Rad. דוד, bewegt sein. שַׁדַּי ist nicht Intensivform. Da müsste es einen langen Endvocal haben, wie דַּוָּי krank, Rad. דָּוָה, während דְּוַי Krankheit, Krankes, Eckeles, einen kurzen Endvocal hat. שַׁדַּי ist kein uralter Eigenname (Ewald, l. l. p. 399), angeblich Intensivform mit kurzem Endvocal, mit der seltenen Endung aus älterer Zeit. Es wird vielmehr im Sprachgebrauch behandelt, wie andre Adjectiva. Das Dagesch in ד gehört zur Radix, wie in שִׂדָּה, Herrin. Fälschlich hielt man die Endung früher für eine alte Pluralendung, selbst noch Gesenius. Der Herausgeber des Thes. III erklärt es wie אֲדוֹנָי, meine Herrschaft, ebenso unpassend zum Sprachgebrauch. Gott deines Vaters Gen. L, 17. XLIX, 25. 26, wo die Andern den Plural haben. Gott Abraham's, Nachor's und פַּחַד יִצְחָק Gen. XXXI, 53. Gott fürchten, Furcht Gottes Gen. XX, 11. XXII, 12. Ex. I, 17. אלהים mit dem Plural construirt Gen. XX, 13. XXXV, 7. Ex. XXII, 8. XXXII, 1. 4. Vor Gott erscheinen, d. i. vor Gericht oder heiliger Stätte Ex. XXI, 6. XXII, 8. Vor Gott essen, d. h. Opfermahl Ex. XVIII, 12.

התחת אלהים אני, bin ich an Gottes Statt? Gen. XXX, 2. L, 19. יֶלֶד für נַעַר Gen. XXI, 8. Ex. II, 6. גֶּבֶר, גְּבָרִים, cf. Ex. X, 11. XII, 37. Jos. VII, 14, erwachsene Männer.

Eigenthümliche Infinitive: הֲלוֹךְ für לֶכֶת Num. XXII, 14. 16. Ex. III, 19. רְדָה für רֶדֶת Gen. XLVI, 3. Ex. II, 4 (לְדֵעָה = לָדַעַת). רְאֹה oder auch רְאוֹ für רְאוֹת Gen. XLVIII, 11. עֲשׂוֹ Gen. XXXI, 28. הִסְכַּלְתָּ עֲשׂוֹ, du hast thöricht gehandelt, Gen. L, 20. עֲשׂוֹ Ex. XVIII, 18 עֲשׂוֹהוּ, du kannst es nicht thun allein. שְׁתוֹ für שְׁתוֹת Ex. XXXII, 6.

תְּלָאָה, Mühsal Ex. XVIII, 8. Num. XX, 14, in denselben Stellen מצא finden, d. h. treffen.

סקל steinigen. חיה s. o. S. 228.

Den Sprachgebrauch der Elohimsquelle

giebt am vollständigsten Knobel, Num., Deut., Josua (1861) mit einer Kritik des Pentateuchs S. 515 f.

Die genaue Bestimmung nach den תּוֹלְדוֹת, מִשְׁפָּחוֹת, מַטֶּה, selten שֵׁבֶט, den ראש בית אבות oder Plur., nach den Heerzügen צבאות (nur die Elohimsquelle hat den Plural צבאות ישראל), ferner die ganze Gemeinde (עדה) Israels oder genauer der Kinder Israels (auch קהל, letztes auch im weiteren Umfang, Fremde, גֵּר, und Beisassen, תּוֹשָׁב, einschliessend); ferner nach der Zahl der Namen (die von den Stammfürsten und den Hauptgliedern der Genealogie genau genannt werden), nach den Köpfen, den Wohnungen; nach den Zügen und לְמַסְעֵיהֶם Num. X, 6 und öfter. Er und sein Samen mit ihm Gen. XXVIII, 4 al., häufiger: er und seine Söhne mit ihm. — Genaue Angabe des Lebensalters bei den Hauptpersonen in der Genealogie. Chronologisches System, besonders in Ansehung des St. Levi. Zeugen הוֹלִיד, nie יָלַד. Die Lebensdauer יְמֵי שְׁנֵי חַיֵּי אברהם אֲשֶׁר חַי Gen. XXV, 7 u. ö., nur elohistisch. Aber auch das kürzere שְׁנֵי חַיֵּי שָׂרָה Gen. XXIII, 1. XXV, 17. Sterben ויגוע וימת וַיֵּאָסֶף אל אמיו von Ismael Gen. XXV, 17. Sonst auch kürzer נאסף אל ע׳ (oder עַמּוֹ), nur bei diesem Elohisten. Theokratische Strafbestimmung: ausgerottet werde

diese Seele aus ihrem Volke (מֵעַמֶּיהָ). Der Plural von עם, die Stämme.

Mesopotamien heisst beim Elohisten פַּדַּן אֲרָם (Blachhold), beim Jhvisten נַהֲרַיִם (Gen. XXV, 20 al.).

Mamre, Kirjat Arba, Chebron. Alle 3 Namen Gen. XXXV, 27, wo nur Hebron Erklärung ist, oder 2: Kirjat Arba, d. i. Hebron Gen. XXIII, 2, häufig auch im B. Josua XV, 13 al. Die Höhle von Macphela mit dem Erbbegräbniss Gen. XXIII, 9 al.

Gewöhnlich Bezeichnungen mit עוֹלָם, ewiger Bund (ברית), ewige Satzung (חֻקַּת עולם), ewige Besitzung (אֲחֻזָּה), Priesterthum (כְּהֻנָּה).

מִקְרָא קֹדֶשׁ, heilige Berufung, d. i. Gemeindeversammlung.

שַׁבָּתוֹן, Ruhetag, neben der einfachen Form.

מִשְׁכַּן oder אֹהֶל mit הָעֵדוּת, Allerheiligstes, vom hintersten Raum der Stiftshütte; auch die לֻחוֹת mit העדות, d. i. Dekalog, wo die Andern andre Ausdrücke haben. אֹהֶל מוֹעֵד haben alle 3 Referenten, auch Deuteron. Eigenthümlich erklärt dieser Elohist [Ex. XXV, 22. XXIX, 42. 43. XXX, 6. 36] מוֹעֵד. Jhvh sagt: wo ich אִוָּעֵד mit euch (Mose und Aaron). Auch קדש קדשים Allerheiligstes.

אִשֶּׁה Feuerung. רֵיחַ הַנִּיחֹחַ.

Die Leviten werden als נְתוּנִים, den Priestern übergebene Knechte bezeichnet.

Die Monate werden gezählt, der Monat heisst חֹדֶשׁ, nicht יֶרַח, das gewöhnlich bei Dichtern gebraucht wird, aber auch Ex. II, 2 beim 2. Elohisten. Beim Jhvisten heisst der erste Monat der Aehrenmonat חדש האביב Ex. XIII, 4 u. ö.

הֵקִים und נָתַן mit בְּרִית, jenes „aufrichten", sonst auch: aufrecht halten. — פָּרָה וְרָבָה, דּוֹרוֹת mit Suffixen von künftigen Generationen. — מְגוּרִים, gew. mit אֶרֶץ, Wanderung, Wanderleben Gen. XVII, 8 al. — שְׁפָטִים Gerichte Ex. VI, 6. VII, 4. XII, 12. Num. XXIII, 4. Grosse Gerichte; nach Ex. XII, 12. Num. XXXIII, 4 auch an den Göttern Aegyptens vollzogen.

זכר ונקבה auch bei Andern. — עֶצֶם (Knochen), selbst, selbig, doch auch bei dem 2. Elohisten Ex. XXIV, 10. —

עִנָּה אֶת־נַפְשׁוֹ, sich casteien (= צוּם, fasten) Lev. und Num. — חַיַּת הארץ vom Wilde. — כבשׁ unterjochen. — הִזָּה (Hiph. von נזה), sprengen, sehr häufig. — Dazu viele technische Ausdrücke, besonders bei der Stiftshütte, Priestersalbung [?], Opfercultus und Festgesetzen. — Von Partikeln besonders אַךְ. — רגם Niph. mit באבנים, die Andern סקל. — Ferner נָשִׂיא, Fürst. — קָרִיא, berufen, gewöhnlich mit עֵדָה oder מוֹעֵד verbunden. — שְׁאֵר, Fleisch, blutsverwandt.

Jhvistische Elemente.

קרא בשם יהוה Gen. IV, 26. XII, 8. XIII, 4 al.

Israel wird zahlreich, wie Sterne (Gen. XV, 5. XXII, 17. XXVI, 4) oder Sand (Gen. XIII, 2).

בוא אל אבות Gen. XV, 15 (= dem elohist. נֶאֱסַף אֶל עַמָּיו) al.

Die Schwurceremonie: Lege deine Hand unter meine Hüfte Gen. XXIV, 2. XLVII, 29—31.

הָאֲדָמָה braucht der Jhvist nicht bloss vom Element (tellus, wie Ex. XX, 21, cf. Ex. III, 5 אדמת קדשׁ) und Ackerlande Gen. IX, 20, sondern auch von der ganzen Erde, orbis terrarum, was ihn den beiden Elohisten gegenüber charakterisirt.

יָלַד im Kal vom Zeugen, wie die Elohimsquelle nie.

Die Völker Palästina's aufgezählt Gen. XV, 19—21. Ex. III, 17 al.

פָּרַד Niph. und Hiph. trennen, Elohimsquelle הִבְדִּיל.

עתר Niph. beten, gewöhnlich bei dem (1.) Elohisten הִתְפַּלֵּל.

„Habe ich Gnade gefunden in deinen Augen", sehr oft bei dem Jhvisten. Bezeichnungen der Gnade Gottes: אֶרֶךְ אַפַּיִם, חַנּוּן etc.

כִּי עַל כֵּן, weil, Gen. XVIII, 5. XIX, 8. XXXVIII, 26. Num. XIV, 43.

לָמָּה זֶּה, warum doch? sehr oft.

„Land, das von Milch und Honig fliesst", wahrscheinlich auch dem 2. Elohisten eigen.

מִלֵּא אַחֲרֵי יהוה, Jhvh ganz nachfolgen, auch im Deuter. aus dem Jhvisten, doch vielleicht auch Eloh. 2.

Choreb, nicht Sinai. Reguel, nicht Jethro.

XI.

Der Streit über die Christus-Partei in Korinth.

Von

Prof. Dr. **H. Holtzmann** in Strassburg i. E.

Bekanntlich sind es vor Allem die Parteistreitigkeiten, welchen die korinthische Gemeinde ihren keineswegs vortheilhaften Ruf in der Geschichte des Urchristenthums verdankt. Mit Recht weist dabei Reuss die Vorstellung a limine ab, als wären diese Parteien etwa eine rein locale Erscheinung gewesen (Geschichte der h. Schriften, I, S. 89). Zunächst lagen die Dinge in Korinth nicht anders, als überall, wo geborene Juden mit geborenen Heiden sich zu einer gemeinschaftlichen neuen Glaubens- und Lebensweise zusammenfinden sollten. Juden aber gab es, wie in allen Handelsstädten, so auch in Korinth. Sie hatten daselbst eine eigene Synagoge (Apg. 18, 4. 7) und standen ohne allen Zweifel in lebhafter Verbindung mit dem Mutterlande. Festreisen korinthischer Juden und Judenchristen konnten an sich schon Veranlassung zur Bildung einer judaisirenden Partei werden. Dazu aber kamen, versehen mit Empfehlungsbriefen (2 Kor. 3, 1), pharisäische Judenchristen (2 Kor. 11, 22) nach Korinth, wo sie das Ansehen der Urapostel dem Paulus gegenüber geltend machten, sich in dessen Wirkungskreis eindrängten (1 Kor. 9, 2. 2 Kor. 10, 13—16. 11, 5. 12, 11) und herabsetzende Urtheile über ihn in Umlauf setzten (1 Kor. 4, 3. 18. 9, 3). Während sie aber scharf die Nationalprärogative Israels hervorhoben (2 Kor. 5, 12. 11, 18. 22), drangen sie doch nicht, wie die Irrlehrer in Galatien, rücksichtslos auf Beschneidung und Gesetzesbeobachtung, sondern blieben damit vorläufig (doch vgl. 2 Kor. 3, 6 f.) noch in Reserve. Eine um so solidere und systematischere Feind-

schaft legten sie dafür gegen die Person des Heidenapostels an den Tag. Die Heidenmission sollte ihm entrissen, Jerusalem Mittelpunkt auch für die griechische Christenheit werden. Insonderheit wurden von dieser Richtung die sittlich gelockerten Verhältnisse der Gemeinde ausgebeutet, um die Nothwendigkeit einer festeren Zucht und eines derberen, handgreiflicheren Offenbarungsglaubens gegenüber dem auf Visionen ruhenden Evangelium des Paulus fühlbar zu machen. So weit hat namentlich Klöpper's Exegese des zweiten Briefes die Sachlage definitiv aufgehellt (Kommentar über das zweite Sendschreiben des Paulus an die Gemeinde zu Korinth, 1874, S. 86 f. 106. 115. 422 f.). Da übrigens diese Judaisten bei ihrem wesentlich gegen Paulus gerichteten Unternehmen die Partei des Apollos schonten, wurden die schon bestehenden, aber lediglich auf Gegensätzen des Geschmacks und der persönlichen Liebhaberei beruhenden Modificationen der heidenchristlichen Richtung durch das Auftreten der neuen Partei nicht unter einander ausgeglichen. Ohnedies hatte Apollos keinen Anspruch erhoben, ein Apostel zu sein, und stand, wenn er etwa die Vorstellungswelt des Hebräerbriefes vertrat, dem Judenthume überhaupt näher, als Paulus.

Was sich aber frägt, ist dies, ob die beschriebene judaistische Opposition einfach mit der an der maassgebenden Stelle 1 Kor. 1, 12 erwähnten Partei des Petrus zu identificiren ist, wie noch Heinrici thut (Meyer's Handbuch über den ersten Brief an die Korinthier, 6. Aufl. 1881, S. 4), oder ob die Petriner hier aus dem Spiel bleiben, weil nur aus den geborenen Juden in der von Paulus selbst gesammelten Gemeinde bestehend, wie Holsten annimmt (Die drei ursprünglichen, noch ungeschriebenen Evangelien, 1883, S. 31 f.). Es wird nämlich an jener Stelle noch einer vierten Partei Erwähnung gethan, der sogenannten christinischen, deren Eigenthümlichkeit und Stellung zu den übrigen Anlass zur Entstehung einer ganzen Literatur gegeben und in neuerer Zeit eine Bedeutung gewonnen hat, die weit über das Maass blos antiquarischer Interessen hinausgeht. Irren wir nicht, so ist freilich die Zeit gekommen, da

die lang gepflegte Controverse ihrem Abschluss entgegensieht. Ein Rückblick auf ihre Geschichte lässt deutlich die Richtung erkennen, in welcher die Lösung des Problems sich vollziehen muss.

Um den Ueberblick über die so zerrissen und wirr aussehenden Haufen der Kämpfer zu erleichtern, unterscheiden wir

I. Die Hypothesen mit unsymmetrischer Gruppirung (drei Parteien und eine). Dahin gehören

1) diejenigen, welche die vierte Partei entweder geradezu beseitigen oder doch nicht als eine wirkliche Partei von Haus aus anerkennen. So die Kirchenväter, wenn sie in den Namen Paulus, Petrus, Apollos nur nomina emblematica erblicken, hinter welchen die wirklichen Parteihäupter ungenannt verschwinden (Theodoret), oder das wahre und richtige Bekenntniss, das Paulus selbst vertritt, in dem *ἐγὼ δὲ Χριστοῦ* vermuthen (Chrysostomus mit Augustinus). Diese noch von Schott und Mayerhoff wiederholte Auffassung der exegetischen Sachlage ist zwar oft, neuerdings noch von Wieseler (Zur Geschichte der neutest. Schrift und des Urchristenthums, 1880, S. 2 f.) und von Heinrici (Das erste Sendschreiben des Apostel Paulus an die Korinthier, 1880, S. 87 f., bei Meyer S. 25. 27) ausführlichst und eingehendst widerlegt, gleichwohl aber von Letzterem zugleich in modificirter Gestalt erneuert worden. Ihm zufolge wäre die Verfassung der korinthischen Gemeinde nach Analogie des griechischen Genossenschaftswesens zu beurtheilen, speciell aber die Christuspartei dadurch entstanden, dass, nachdem das Vertrauensverhältniss zu Paulus bereits durch die jerusalemischen Eindringlinge gestört war (S. 48. 50. 55 f.), in der Gemeinde das Verlangen auftauchte, sich gleich den anderweitigen Cultvereinen in Korinth einen individuellen Namen beizulegen (Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1876, S. 483 f. 505). „Dem sonst üblichen Brauche nach hätten sie sich als Pauliner (*οἱ Παύλου*) unter die Gemeinden Christi einreihen müssen, denn Paulus war ihr Stifter. Die theilweise Entfremdung von Paulus aber führte zu den anderen Benennungen, unter denen die sich

nach Christus Nennenden der Wahrheit am nächsten gekommen waren. Daher nimmt auch der Apostel diesen Namen, nachdem er die verkehrten Motive, welche bei seiner Wahl wirksam gewesen waren, zurückgewiesen hat, wieder auf" (Das erste Sendschreiben, S. 159, bei Meyer S. 27).

Heinrici bildet auf diese Weise das Mittelglied zwischen der erwähnten patristischen Auffassungsweise und derjenigen neueren Theorie, welche von Eichhorn, Pott und Bleek, denen *οἱ τοῦ Χριστοῦ* als die Neutralen erschienen, vorzugsweise aber in den Commentaren von Rückert, Meyer und Hofmann vertreten und von dem späteren Neander (Geschichte der Pflanzung und Leitung der christl. Kirche durch die Apostel, 5. Ausg. 1862, S. 303 f.) adoptirt worden ist. Ihr zufolge wäre die vierte Partei von Haus aus eigentlich keine Partei. Aber die Vermehrung des zweispaltigen Parteiwesens zum dreispaltigen habe das Bedürfniss nach Einigung erweckt; so entstand eine vierte Richtung, die sich dadurch über alle schon vorhandenen hinausstellte, dass sie von aller menschlichen Autorität Umgang nahm. Nichts lag näher, als dass sie diese ihre Parteistellung durch den Namen Christi selbst zu decken suchte. „Zum Herrn selbst wollten sie in derselben eigenliebigen Weise halten, wie sich die Andern zu den Trägern seines Wortes hielten" (Hofmann: Heilige Schrift N. T. II, 2, 1864, S. 17).

Der in Rede stehenden Auffassung reihen sich 2) solche Hypothesen an, welche die vierte Partei ernsthaft als Partei behandeln, indem sie im Uebrigen die vier Richtungen auf dem Wege in zwei Hauptgegensätze auflösen, dass eine apostolische Richtung, die sich an menschliche Vermittelungen des Christenthums anschloss, und eine antiapostolische, die keinerlei derartige Vermittelung anerkannte, unterschieden werden. Dabei stellt man die Christuspartei entweder auf die heidenchristliche oder auf die judenchristliche Seite.

Die erste Möglichkeit ist vertreten durch den früheren Neander (Kleine Schriften, S. 68 f. Geschichte der Pflanzung und Leitung, 1832, I, S. 205 f.), welchem Guericke und

Olshausen folgten. Indem die Christiner sich an ein schriftliches Evangelium hielten, verwarfen sie in philosophischem Dünkel alle apostolischen Traditionen; sie waren Vorläufer der Gnostiker und sahen in dem Erlöser nur einen höheren Sokrates (ähnlich auch Bisping: Handbuch zum N. T. V, 2. 3. Aufl. 1883, S. 21 f.). Auf sie bezieht sich der Tadel menschlicher Weisheit 1 Kor. 2, 11 f. Anders hat diese Hypothese neuerdings Eylau gewendet, welcher eine spiritualistisch-subjectivistische Partei in den Christinern findet (Programm des Gymnasiums zu Landsberg a. W. 1873, S. 16 f.).

Auf die zweite Möglichkeit hat zuerst Schenkel hingewiesen (De ecclesia Cor. primaeva factionibus turbata, 1838), welchem de Wette, Lutterbeck, A. Maier, Niedner, Baumgarten-Crusius (Compendium der Dogmengeschichte, I, S. 26), Mangold (bei Bleek S. 465) und im Grunde auch Wieseler gefolgt sind. Wie Letzterer an judenchristliche Illuminaten denkt, welche Anspruch auf fortdauernden Verkehr mit dem erhöhten Christus erhoben hätten (S. 37 f. Vgl. dagegen Weiss: Theol. Literaturzeitung 1880, S. 475), so betrachtete Schenkel die Christiner als theosophische Schwärmer und Verächter des geschichtlichen, am Kreuz gestorbenen Christus, welche dafür mit dem erhöhten Christus in unmittelbare Verbindung durch Visionen traten, daher in Ekstase und Inspiration auch kein Privilegium des Paulus oder des Petrus anerkennen mochten (Christusbild der Apostel, 1878, S. 71 f. 242 f.). Im Verlaufe der zwischen der ersten und der zweiten Darstellung verflossenen 40 Jahre liess Schenkel den Versuch, das Verhältniss der Christiner aus dem Clemensbriefe an die Korinther zu erklären, als wären hier die Epigonen jener Leute bekämpft (De ecclesia, S. 84 f.), stillschweigend fallen. Wohl aber hatte mittlerweile in den von Clemens bekämpften korinthischen Rebellen Uhlhorn dieselben Christiner (Zeitschrift für historische Theologie, 1851, S. 322), Gundert zur Abwechselung vielmehr die Pauliner wiederaufleben lassen (Zeitschrift für lutherische Theologie und Kirche, 1853, S. 64 f. 1854, S. 36 f.). Von Lipsius (De Clementis epistola ad Corinthios priore, 1855,

S. 119 f.) bis auf Wieseler (S. 3. 13. 47) und Meyer-Heinrici (S. 28) ist seither oft genug die gänzliche Unbrauchbarkeit des römischen Gemeindeschreibers für jede derartige Argumentation bewiesen worden, und gegenüber Meyer-Heinrici (S. 6. 25. 28) dürfte beigefügt werden, dass auch die Ungefährlichkeit der Christuspartei aus dem Stillschweigen des den Verhältnissen des apostolischen Zeitalters gänzlich entwachsenen Briefes über sie mit nichten erwiesen werden kann. Die Stelle Clem. 47, 3 beweist mit ihrer Erwähnung der drei apostolischen Parteien nur, dass der Verfasser mit der Christuspartei nichts anzufangen wusste, weil ihm die Sache mindestens so dunkel war wie uns Heutigen. Modificationen der in Rede stehenden Grundansicht sind es, wenn Goldhorn (Zeitschrift für historische Theologie, 1840, 2, S. 121 f.) und Dähne (Die Christuspartei in der apostolischen Kirche zu Korinth, 1842) auf alexandrinische Religionsphilosophie riethen, so dass die Christiner zugleich als die ersten Keime häretischer Gnosis erschienen, wie Kniewel meinte (Ecclesiae Cor. vetustissimae dissensiones et turbae, 1841), oder wenn Jäger in ihnen zwar Judenchristen, aber solche finden wollte, welche heidnisch, antinomistisch, lebten (Erklärung der Briefe Pauli nach Korinth aus dem Gesichtspunkt der vier Parteien, 1838).

Die Zusammenfassung der vier Parteien in zwei war auf dem bisher eingeschlagenen Wege eine blos formelle gewesen (Apostoliker und Christiner). Näher lag es unter Beiziehung des bekanntesten und gesichertsten aller Gegensätze des apostolischen Zeitalters zwei Hauptrichtungen zu unterscheiden, von denen jede wieder in zwei Modificationen oder gar nur unter doppeltem Parteinamen existirt hätte. Daher

II. die Hypothesen mit symmetrischer Gruppirung (zwei Parteien gegen zwei). Hierher gehören

1) diejenigen, welche keinen oder nur einen formalen Unterschied zwischen Petrinern und Christinern statuiren. So ordnete zuerst J. E. Chr. Schmidt (Bibliothek für Kritik und Exegese des N. T. I, 1797, S. 91. Einleitung in das N. T. S. 238 f.) Pauliner und Apollonier auf der einen, Petriner und

Christiner auf der anderen Seite zusammen, und stellten dann noch Billroth (Commentar 1833) und Credner (Einleitung, 1836, S. 363. 367) jeden wirklichen Unterschied zwischen Petrinern und Christinern in Abrede. Hauptvertreter dieser Ansicht ist aber Baur gewesen, der schon in der Tübinger „Zeitschrift für Theologie“, 1831, 4, S. 61 f., dann im „Paulus“ 1845, S. 260 f. hervortrat (in der 2. Aufl. I, S. 291 f. sind einige veraltete Stücke der 1. gestrichen, dafür Erweiterungen aus den „Theologischen Jahrbüchern“, 1850, S. 165 f. aufgenommen). Auch nach ihm wären es dieselben Personen, welche sich Petriner nannten, weil sie die Lehre Jesu durch den Hauptapostel Petrus vermittelt wussten, Christiner, weil sie an den Uraposteln als den von Christus selbst Berufenen, im persönlichen Umgang mit ihm zu Aposteln gewordenen, festhielten. Da diese, im Wesentlichen auch von Lechler getheilte, Auffassung sich mit der Zeit als Ausgangspunkt für eine ganz neue Darstellung des Urchristenthums, als „Stammburg der neutestamentlichen Kritik“ erwies, wie sie denn auch neuestens von Davidson vorgetragen wird, der in Petrinern und Christinern nur Schattirungen derselben Grundansicht sieht (Introduction to the study of the New Testament, 2. Aufl. 1881, I, S. 23 f.), so konnte es an Angriffen auf sie nicht fehlen, und es ist namentlich von Neander bis auf Wieseler (S. 14 f. 19 f.) der stehende Einwurf geblieben, dass auf diesem Wege keine begründete Unterscheidung zwischen den beiden judenchristlichen Parteien in Korinth gewonnen werden könne.

2) An Hypothesen, welche einen solchen Unterschied anstreben, hat es aber auch schon vor Baur, ja vor Schmidt nicht gefehlt. Schon Storr wollte in den Christusleuten Anhänger des Jakobus erblicken, welche sich der Verwandtschaft ihres Meisters mit Christus rühmten (Notitiae historicae epistolarum Pauli ad Corinthios interpretationi servientes, 1788. Opuscula II, S. 252 f.). An dieselbe Verwandtschaft sowie an die schroffere Stellung des Jakobus erinnert auch Weizsäcker (Jahrbücher für deutsche Theologie, 1876, S. 501 f. 612.

615. 636 f.). Nach Krause, Heydenreich, Rosenmüller, Bertholdt, Flatt dagegen wären die Christiner Judenchristen gewesen, die ebjonisirend statt des Petrus den Messias selbst zum Parteihaupte wählten. Osiander fand in ihnen geradezu die Anfänge des Ebjonitismus (Commentar zu 1 Kor. 1847, S. 29). Namentlich aber haben sich die Gegner der Tübinger Schule, wenn sie doch die judaistische Färbung der Christiner zugeben mochten, bemüht, den Christinern irgendwelche Sonderlichkeit abzusehen, etwa einen essäischen Fanatismus für Ehelosigkeit (Ewald: Geschichte des ap. Zeitalters, 3. Aufl. S. 505 f. Sendschreiben des Paulus, S. 103). Am liebsten hat man zwischen ihnen und den Petrinern so unterschieden, dass man bald in diesen die schroffere, in jenen die mildere, weil dem Paulus persönlich verbundene Partei (Becker: Die Parteiungen in der Gemeinde zu Korinth, 1842) oder aber umgekehrt in den Christinern fanatische Paulusfeinde von judenchristlicher Gattung fand. In letzterer Auffassung begegnen sich dermalen zwei Antipoden Baur's mit den bekanntesten Anhängern oder Fortbildnern der kritischen Richtung, und schon dieser Umstand erweckt ein günstiges Vorurtheil für die in Rede stehende Hypothese.

Neu zugewachsen ist ihr die zuerst von Grotius, Witsius, Wetstein, Ziegler (Theol. Abhandlungen, II, 1804, S. 143 f.) und Thiersch (Kirche im apostolischen Zeitalter, 3. Aufl. S. 141) vorgetragene Combination, derzufolge das *Χριστοῦ εἶναι* nach Analogie des *Παύλου, Ἀπολλώ, Κηφᾶ εἶναι* von persönlicher Jüngerschaft zu verstehen ist. So, als *αὐτόπται τοῦ κυρίου*, fassen die Christiner Hilgenfeld und Holsten, dieser im „Paulus“ I, 1, S. 196 f. 218. 222 f., jener in seiner Zeitschrift 1864, S. 155 f. 1865, S. 241 f. 1866, S. 338 f. 350 f. 1871, S. 112 f. 1872, S. 200 f. Einleitung S. 263 f. 270 f. 295 f. Aehnlich auch Lipsius in den „Jahrbüchern des Protestantenvereins“, 1869, S. 93, sowie Hausrath: Neutestamentliche Zeitgeschichte, 2. Aufl. III, S. 268. 299 f. In directer Opposition zu den Genannten und doch wieder an Baur und seine Nachfolger anknüpfend schrieb

Beyschlag in den „Studien und Kritiken", 1865, S. 217 f. 1871, S. 635 f. (speciell 1867, S. 648 f. gegen Holsten: Zum Evangelium des Paulus und des Petrus, 1868, S. 21 f. 59 f. 430 f.), und zwischen Beyschlag und Baur in der Mitte bewegt sich Klöpper (Exegetisch-kritische Untersuchungen über den zweiten Brief des Paulus an die Gemeinde zu Korinth, 1869, S. 29 f. Kommentar, S. 68 f. 101 f. 179. 268 f. Gegen ihn Beyschlag, 1871, S. 657 f.).

Man muss schon scharf sehen, um zwischen den genannten Wortführern der Debatte von heute noch die Unterschiede wahrzunehmen. Allgemein durchgedrungen ist die Auffassung der Petriner als der verhältnissmässig milderen Richtung der Judenchristen. So de Wette, Thiersch, Wieseler, Hilgenfeld, Hausrath, Holsten (Die drei ursprünglichen Evangelien, S. 22). Besonders Beyschlag bemüht sich, zwischen ihnen und den Christinern die Kluft möglichst zu erweitern. Jene hätten bloss an der verbindlichen Kraft des Gesetzes für Israel festgehalten, diese dagegen beriefen sich auf „den echten geschichtlichen Christus" (1871, S. 668), ohne aber desshalb ihn gekannt zu haben, und vertraten den antipaulinischen Standpunkt des pharisäischen, Act 21, 20 gezeichneten Judenchristenthums (Letzteres auch nach Gaetano Negri: La cultura, 1882, S. 139). Im Anschlusse an Beyschlag leugnet Klöpper die unmittelbare Verbindung der Christusleute mit den Uraposteln (Kommentar, S. 72 f. 107 f.), nur dass er die bloss persönliche Opposition, welche Beyschlag anerkennen will, zu einer dogmatischen steigert, sich berufend auf 2 Kor. 2, 17. 5, 16 und 11, 4 ἕτερον εὐαγγέλιον = Gal. 1, 6 (Untersuchungen S. 37 f. 77 f. 82. Ebenso Holsten, S. 201 f. 207). Auf Grund eines im bewussten Gegensatze zu Paulus ausgebildeten Dogmas bereiteten sie dem Heidenapostel eine regelrechte Opposition, welche ihren Ausgangspunkt nach Holsten mehr von soteriologischen (Die drei ursprünglichen Evangelien, S. 34 f. 39), nach Klöpper ausschliesslich von christologischen Antithesen nahm (Kommentar,

S. 89 f. 223. 298. 417 f. 430 f.). Ihre Hauptstütze fanden sie in der empirischen Verbindung mit dem geschichtlichen Jesus, mit welchem sie durch das Band nationaler Abkunft, theokratischer Reichsgenossenschaft, legaler Lebensweise sich verbunden fühlten (S. 91. 93 f. 103. 289. 433 f.). Zwischen Holsten und Hilgenfeld, die ganz ebenso denken, bestehen nur geringe Differenzen, sofern Ersterer die Anschauung des Letzteren, derzufolge die Christiner sich als Schüler Jesu auch über die Petrusjünger erhoben hätten, nicht mit vertritt, und sofern die nach Beiden von den Christinern behauptete Ausschliesslichkeit urapostolischer Autorität bei Hilgenfeld dazu führt, auch *οἱ ὑπερλίαν ἀπόστολοι* 2 Kor. 11, 5. 12, 11 auf die Urapostel zu beziehen (S. 298, so die Väter und die Reformatoren, auch Grotius, Bengel, Emmerling, Flatt, Schrader, Baur, Heinrici, Weiffenbach: Theol. Literaturztg, 1881, S. 418), wogegen Holsten mit Klöpper und Beyschlag die von Beza vorgeschlagene und durch Rückert, de Wette, Olshausen, Meyer, Neander, Bisping, Weiss, Hofmann herrschend gewordene Beziehung auf die judaistischen Lehrer oder vielmehr auf *οἱ τοῦ Χριστοῦ* selbst vertritt (Paulus, S. 202 f. 216. 221 f. 315), sofern das *Χριστοῦ εἶναι* zugleich eine von Christus abgeleitete Apostelschaft einschliessen soll (S. 198. 200. 204. 220. 222 f. Vgl. dagegen Weiffenbach, S. 419 f.).

Bei Beurtheilung dieser verschiedenen Versuche, das Räthsel der Christuspartei zu lösen, sind folgende Directiven zu beachten: 1) Nicht alle Schäden und Uebel der korinthischen Gemeinde haben ihren Grund im Parteiwesen oder hängen auch nur damit zusammen. Die Parteiung hat das Zustandekommen gemeinsamer Versammlungen nicht verhindert (1 Kor. 14, 23), und man ist wenigstens nicht gezwungen, die bei denselben vorkommenden *σχίσματα* (11, 18. 19) mit den Vätern und mit Rovers (Theol. Tijdschrift, 1869, S. 67) auf den petrinisch-paulinischen Gegensatz zu beziehen, da sie nur auf den von Armuth und Reichthum zurückweisen. 2) Das Bekenntniss *ἐγώ εἰμι Χριστοῦ* kann geistige Abhängigkeit und Unter-

ordnung (Beyschlag), persönliche Bekanntschaft (Thiersch, Klöpper) und Jüngerschaft (Hilgenfeld, Holsten), vielleicht auch Verwandtschaft (Weizsäcker) andeuten, schwerlich aber sich beziehen auf ein Urevangelium (Eichhorn), auf unmittelbare Offenbarungen (Schenkel, Wieseler) oder auf das von Jesus gegebene Beispiel der Ehelosigkeit (Ewald). 3) Die Parteien sind 1, 12 wahrscheinlich in der Ordnung ihrer geschichtlichen Entstehung (dagegen aber Heinrici: Das Sendschreiben, S. 151, bei Meyer S. 5), gewisser noch in der Abfolge genannt, wie sie dem Paulus nahe oder ferne stehen. 4) Da Paulus und Apollos näher zusammengehören, spricht die Analogie für ein ähnliches Verhältniss auch zwischen den beiden anderen Parteien. 5) Da nur 1 Kor. 1, 10—4, 21 vom Parteiwesen handelt, ist es gewagt, beliebige andere Stellen der Briefe zu seiner Charakterisirung herbeizuziehen, wie Michaelis, Eichhorn, Jäger, Räbiger, Schenkel, aber auch Ewald durch Beizug von 1 Kor. 7, Wieseler (S. 38) durch Beizug von 1 Kor. 9 thaten. Mit Sicherheit geschieht speciell der Christusleute nur 1 Kor. 1, 12 Erwähnung, und auch die exegetische Regel, verwandte Stellen zu gegenseitiger Erklärung zu benutzen, trägt in unserem Falle nur die Wahl ein zwischen 1 Kor. 3, 22. 23 und 2 Kor. 10, 7 (so richtig Bisping, S. 20). Diese Alternative allein führt nach der einen oder nach der anderen Richtung aus dem Irrgarten heraus, dessen Plan und Anlage wir kennen gelernt haben. Für die erste Möglichkeit spricht die engere Verbindung von 1 Kor. 1, 12 mit 3, 22. 23; wie im Widerspiel zu dem Credo der Christiner scheint der Apostel das richtige Verhältniss zu Christus dem verschobenen entgegenzustellen (Meyer-Heinrici, S. 27). Damit würden wir uns auf eine der unter I, 1 gekennzeichneten Fassungen, vielleicht am ehesten auf diejenige Räbiger's verwiesen sehen, derzufolge zwar alle Parteien zu Christus halten wollten, jene aber doch so, dass sie sich dabei in Abhängigkeit von einem der drei Lehrer setzte (Kritische Untersuchungen über den Inhalt der beiden Briefe an die Korinther, 1847). Da aber der Apostel zwischen dem Sonder-

bekenntniss zu Christus und dem zu den drei Lehrern keinen Werthunterschied erkennen lässt, vielmehr in dem Zusammenhange 1 Kor. 1, 10—13 Pauliner, Petriner, Apollonier, Christiner ganz unter das gleiche Gericht fallen, so bleibt nur übrig, auch das ἐγὼ δὲ Χριστοῦ als Confiteor und Parteischibbolet zu fassen und 2 Kor. 10, 7 darauf zu beziehen, wie ja auch schon Schenkel, Beyschlag und Wieseler, jeder in seiner Weise, die Stelle verwerthet haben. Sie hat vor 1 Kor. 3, 23 dies voraus, dass sie nicht das allgemeine Christenverhältniss regelt, sondern einem Anspruch auf specifische Stellung zu Christus entgegentritt. Auch die bestimmte Richtung, in welcher die Stellung Anwendung auf unser Problem verlangt, ist mit immer unausweichlicher werdender Evidenz dargethan worden von Baur (I, S. 305 f. 326 f.), Reuss (I, S. 89), Hilgenfeld (S. 295 f.), Pfleiderer (Paulinismus, S. 301 f.), Klöpper (Kommentar, S. 93 f. 433 f.), Weizsäcker (S. 636 f.), Hausrath (III, S. 299. 304), Lipsius (S. 93), Schürer (Studien und Kritiken, 1876, S. 770), Weiss (Theol. Literaturztg. 1881, S. 474 f.), Holsten (S. 197. 204), Weiffenbach (S. 417 f.), Davidson (S. 26). Die Meinung, als bezeichne das ἐγὼ Χριστοῦ 1 Kor. 1, 12 nur eine schnell vorübergehende Situation (Sabatier: St. Paul, 2. Aufl. S. 136 f. Meyer-Heinrici, S. 6), dient nur zur Begründung einer Einsprache gegen das Recht der Verwerthung von 2 Kor. 10, 7. Diese aber läuft darauf hinaus, dass Paulus es dort nicht mit Gemeindegliedern, sondern mit Eindringlingen zu thun habe (Heinrici, S. 156 f. Meyer-Heinrici, S. 26). Aber die Parteisache der Christiner ist in der That importirt worden. Gerade nach Holsten unterscheiden sie sich dadurch von allen übrigen, d. h. zugleich von den eigentlichen Parteien, dass sie sich nur um einen Kern von Eindringlingen gruppiren (S. 200. 217 f. 232. Vgl. Davidson, S. 28). Angesichts aber des Unterschiedes zwischen 1 Kor. 3, 9—15 und 2 Kor. 11, 13—15 erhellt, dass erst zwischen der Abfassung unserer beiden Korintherbriefe die Opposition der Christuspartei recht hervorgetreten oder dem Apostel in ihrer ganzen

Bedeutung kund geworden ist, so dass er im ersten Briefe nur neuerdings und noch unvollständig davon unterrichtet scheint, daher sehr zurückhaltend abwehrt, um nicht von seiner Seite die Sache schlimmer zu machen, als sie vielleicht war (Weizsäcker, S. 617. 621. 624). Als aber der beabsichtigte Erfolg ausblieb, richtete er gegen die Christusleute, deren principielle Gegnerschaft er mittlerweile in ihrer ganzen Tragweite erprobt hatte, den zweiten, fast ganz ihrer Bekämpfung gewidmeten Brief (Klöpper: Untersuchungen, S. 122. 125. Kommentar, S. 337). Doch weist auch schon der erste Brief auf solche hin, die den Tempel Gottes verderben (3, 16. 17), sich über die Apostel weit erhaben dünken (4, 8—13) und insonderheit wider Paulus sich aufblähen (4, 18, wo von *τινές* ganz wie 2 Kor. 10, 2. 12 gesprochen wird).

Einige nach Erledigung des Hauptpunktes noch im Reste bleibende Fragen, wie ob die Petriner allmälig in den Christinern aufgegangen oder als Vertreter des urchristlichen Standpunktes, welcher durch den mittlerweile eingetretenen Streit um das Gesetz überholt ward, in einer unfruchtbaren Mittelstellung verblieben seien (Holsten, S. 31. 76. 194 f.), ob der Gegensatz zwischen Apolloniern und Paulinern sich in Folge des ersten Briefes ausgeglichen habe (Wieseler, S. 8), erscheinen als verhältnissmässig untergeordnete Sorgen gegenüber dem Resultate, dass auch zu Korinth zuletzt nur wieder derselbe principielle Gegensatz zu Tage tritt, von welchem das apostolische Zeitalter überhaupt durchzogen ist, ja dass in dieser Beziehung das Urchristenthum in Korinth gleichsam im Auszuge und mikroskopisch repräsentirt wird (Klöpper: Untersuchungen, S. 30).

Anzeigen.

C. P. Caspari, Humelia sancti Augustini de sacrilegia. *En Augustin tillagt Tale mod Christnes Jagttagelse af alskens overtroiske hedenske Skikke.* In der Zeitschrift für d. evang.-luth. Kirche. N. F. Christiania, 1883. IX. Band, 4. Heft. S. 485—545.

Durch die Herausgabe und Erläuterung dieser — dem Augustinus irrthümlich zugeschriebenen — *Rede gegen die Beobachtung allerlei abergläubischer und heidnischer Gebräuche von Seiten der Christen* hat Herr Professor Caspari in Christiania, der unermüdete Sammler theologischer Reisefrüchte, seinen zahlreichen und glänzenden Verdiensten um die kirchengeschichtliche Literatur ein neues hinzugefügt und uns den Einblick in ein Schriftstück erschlossen, welches sowohl in philologischer, als auch in culturhistorischer Hinsicht unser lebhaftestes Interesse in Anspruch nimmt. Wir geben zunächst eine gedrängte Uebersicht des Inhaltes seiner Publication. Sie beginnt mit dem lateinischen Texte der Homilie (S. 485—490), der den Wortlaut der Pergamenthandschrift 281 von Einsiedeln (aus dem 8. Jahrh.) genau wiedergiebt, jedoch vom Editor mit besserer Interpunction versehen und in 8 Capitel mit 27 Paragraphen eingetheilt worden ist. Daran schliessen sich die erläuternden Anmerkungen, nicht weniger als 218, welche über alles Einschlagende den gründlichsten Aufschluss geben (S. 490—523). Darauf folgen ‚Einige allgemeine Bemerkungen über die vorausgehende Homilie', die in fünf Abschnitte zerfallen: 1. Der Homilie Inhalt, Eintheilung, Gang und Form (S. 523—528). 2. Ihre Sprache (S. 528—535). 3. Die Quellen derselben (S. 535—537). 4. Zeit ihrer Abfassung (S. 537—542). 5. Wo ist die Homilie verfasst worden? (S. 542—545.)

In Betreff ihres Inhaltes etc. wird nachgewiesen, dass sie aus 4 Theilen besteht, nämlich 1) einer ganz kurzen Einleitung, Cap. 1 oder § 1; 2) einem ausführlichen ‚Catalogus superstitionum et paganiarum', worin ein buntes Gewimmel abergläubischer heidnischer Gebräuche aufgeführt und deren Beobachtung auf christlicher Seite streng getadelt wird, Cap. 2—6 oder §§ 2—22; 3) einem Auszug aus dem pseudo-augustinischen Sermo 129 de calendis Januariis, Cap. 7 = §§ 23—26; 4) einer dem pseudo-augustinischen Sermo 278 de auguriis entnommenen Warnung vor einigen andern heidnischen Gebräuchen, Cap. 8 = § 27. — Im zweiten Theile, der den eigentlichen

Kern der Homilie ausmacht, wendet sich der Redner zuerst gegen den offenbaren Rückfall der Christen in den heidnischen Götzendienst, Cap, 2 = §§ 2 u. 3; sodann gegen die Beobachtung einer Menge abergläubischer Augurien, Cap. 3 — §§ 4—13. Ingleichen verwirft er den Gebrauch der mannigfaltigen Zauberformeln und Zaubergesänge, Cap. 4 = §§ 14 u. 15; ebenso die Beobachtung solcher Bräuche, die sich theils an gewisse Naturerscheinungen, theils an bestimmte Jahreszeiten, theils an heidnische Feste anknüpften, welche an bestimmten Tagen gefeiert wurden, Cap. 5 = §§ 16 u. 17. Schliesslich eifert er theils dagegen, dass sich die Christen gewisser verbrecherischer Handlungen schuldig machten, durch welche die Heiden Menschenleben zerstörten, theils dagegen, dass sie der heidnischen Religion, Magie und Abergläubigkeit angehörende Schutz- und Genesungsvermittler gebrauchten, Cap. 6 = §§ 18—22.

Die Sprache, welche in der Handschrift uns entgegentritt, ist sehr verderbt und barbarisch, und zwar — wie der gelehrte Herausgeber mit Recht annimmt — weniger durch Schuld der Copisten, als durch die des Verfassers und seiner Zeit überhaupt. Unter den Besonderheiten der Vocalisation und Consonantirung, die auf S. 529—531 angeführt sind, giebt es manche recht beachtenswerthe, z. B. scultandum [für *auscult.*], über welches Verbum wir anderwärts Einiges beigebracht haben, petatium für *pittacium* [vgl. das spanische und portug. *pedazo*], spalmum für *spasmum* (dabei ist hingewiesen auf das analoge provençalische Verbum *espalmar* bei *Diez*, Wörterb. I, S. 392), feclum für *vetulum*, strias für *strigas* [vgl. das mailändische und trientinische stria]; unter den grammatischen Formen finden wir *iubilus* als Masc., *orcia* [= urcius] und *frigura* als Femin., caracteria [= characteres] als Neutr., ferner den Acc. *morsos* [= morsus], sowie die Verbindung der Präp. *cum* und *ab* mit Acc., desgleichen battent, figent als Präs. und das Deponens expectari. In lexikalischer Hinsicht sind zu erwähnen: sternutus, us, m. = sternutatio, contralunium [= ein dem Monde feindseliges Wesen], scuriscere d. i. *obscuriscere, sich verdunkeln*, auguriari, effugiare (*laetamen* ist bei Georges 7. Aufl. allerdings angeführt und mit 5 Stellen belegt); in semasiologischer: dracunculus = *ulceris* vel *cancri species*, oculus pullinus = *Hühnerauge*, ipse = *idem*, alicunde = *irgendwie, irgendwomit*, ostendere = *öffentlich feiern.*

Dass Cap. 7 und 8 aus zwei pseudo-augustinischen Sermonen geschöpft sind, wurde schon oben erwähnt. Auch in Betreff des Hauptabschnittes Cap. 2—6 ist es wahrscheinlich,

wenn auch nicht nachzuweisen, dass er früheren Quellen entnommen ist. — Der nächste Abschnitt enthält gründliche Untersuchungen über die Abfassungszeit der Homilie, denen wir Folgendes entnehmen. Theils aus der Zeit, in der die Sermones 129 und 278 geschrieben sind, theils aus der Schriftgattung des Einsiedler Codex ergiebt sich einerseits als terminus a quo der Abfassung der Schluss oder doch die Mitte des 6. Jahrh. und andererseits als terminus ad quem der Schluss des 8. Jahrh. Ihre barbarische Sprache weist auf das 7. oder das 8. Jahrh. hin, welche beiden Jahrhunderte in *Fredegar's* Chronicon (gegen 660 n. Chr.) und den Dicta abbatis *Pirminii* (gestorben im Jahre 758) sprachliche Analogien darbieten. Dass die Homilie ebenfalls von Caesarius Arelatensis (Bischof von 502—542) verabfasst sei, wie es höchst wahrscheinlich die mehrerwähnten Sermones sind, lässt sich schon deshalb nicht annehmen, weil sie auf einen ganz anderen und weit geringeren Verfasser hindeutet.

Was ihre örtliche Herkunft anlangt, so wird im letzten Abschnitte auseinandergesetzt, für ein südliches Land spreche zwar der darin vorkommende Gebrauch, den Winter im Februar auszutreiben, nebst der Wortbildung spalmus und zwei eigenthümlichen Genetivformen; aber ein entscheidendes Gewicht könne hierauf deshalb nicht gelegt werden, weil der Verfasser in Cap. 2—6 Vieles aus älteren Quellen geschöpft und darin eine Menge von Gebräuchen, die nicht in seiner Umgebung vorkamen, angeführt habe. Im Gegentheil schienen die Worte der Homilie: vel qui in ipso mense dies *spurcos* ostendit, dafür zu sprechen, dass sie in einem nördlichen Lande entstanden sei; denn die Spurcalien seien ein germanisches Fest gewesen und würden bezüglich des hier in Betracht kommenden Zeitraumes nur in Schriften nördlicher Länder erwähnt, namentlich in der Schrift de Laudibus virginitatis von Aldhelm (Schluss des 7. und Anfang des 8. Jahrh.), in dem ‚Indiculus' der Liftinischen Synode (im Jahre 743 oder 745). Sei es nun auch nicht ganz unmöglich, dass ein in Südgallien oder Spanien lebender Verfasser jener Zeit die Heilighaltung dieses germanischen Festes gerügt haben sollte, weil dort zum Theil Burgunder und Westgothen wohnten, so entbehre doch eine solche Annahme aller Wahrscheinlichkeit, da diese deutschen Stämme damals schon längst ganz romanisirt waren. Man habe deshalb die Homilia de sacrilegiis für ein aus älteren, und zwar südgallischen, Quellen geschöpftes Werk irgend eines fränkischen oder auch alemannischen Geistlichen, eines Bischofs oder Presbyters, zu halten.

Für die Erklärung des mitunter sehr schwierigen lateinischen Textes hat Herr Prof. Caspari ganz Vorzügliches geleistet. Aus einer jeden der beigefügten Anmerkungen leuchtet nicht bloss die Wohlüberlegtheit der Auffassung, sondern auch eine höchst umfangreiche und tiefe Belesenheit auf dem Gebiete der Patristik nebst der dadurch erlangten Befähigung hervor, überall das richtige Verständniss zu treffen und passende Analoga beizubringen. Und wie sehr willkommen ist doch für die Lesenden eine solche zuverlässige Handreichung gerade bei diesem Schriftstücke, dessen Sprache und Gedankenkreis durch und durch als dem volksthümlichen Leben entnommen sich darstellt! Der Culturhistoriker findet darin, wenn er die oft gar spröde Schale des Ausdruckes glücklich zerbrochen hat, eine erstaunliche Menge von abergläubischen Paganismen, die zu jener Zeit im Schwange waren und zum Theil auch jetzt noch in manchen Köpfen spuken. Dieselben werden in der vorliegenden Ausgabe der Homilie durch den Hinweis auf zahlreiche Stellen in den ‚Kirchenhistorischen Anecdota' und in anderen Urkunden trefflich erläutert. Uebrigens will der Verfasser, wie wir vernehmen, dieser norwegisch geschriebenen Ausgabe der Homilie baldigst auch eine deutsche nachfolgen lassen.

Lobenstein. Hermann Rönsch.

Mittheilungen von Paul de Lagarde. Göttingen 1884, Dieterich'sche Sortimentsbuchh. (A. Hoyer). 384 S. gr. 8.

Es zerfallen diese einen überaus reichhaltigen Stoff für das Studium darbietenden Mittheilungen in zwei Abschnitte. Der erste enthält auf S. 1—239 über dreissig Publicationen des gelehrten Sprachforschers und Theologen aus früherer Zeit, die zum Theil durch neueste Zugaben vermehrt worden sind; der andere bietet auf S. 243—378 einen genauen Text der Sapientia Salomonis und des Ecclesiasticus aus dem cod. Amiatinus dar. Was den ersten Abschnitt anlangt, welcher unter 23 Nummern vertheilt ist, so besteht das darin Gegebene theils in besonderen Abhandlungen (Nr. 1, 6, 7, 13), die zuerst in den Jahren 1881, 82 u. 84 in den Nachrichten von der königl. Gesellschaft d. Wissensch. u. der Georg-Augusts-Universität erschienen waren, theils (Nr. 2, 3) in dem Wiederabdruck der Einleitungen zu des Herrn Verfassers Proverbien u. Clementina (J. 1863 u. 65), theils in Recensionen (Nr. 4, 9, 10, 15, 17, 20, 23) und Selbstanzeigen (Nr. 11, 12, 16, 18, 19), welche den Göttingischen gelehrten Anzeigen der Jahre 1881—84 entnommen sind, theils

endlich in Erklärungen und neuen Beiträgen verschiedenen Inhaltes (Nr. 5, 14; 13[b, c], 21, 22). Bei der überwältigenden Masse des hier auf 15 Druckbogen dargebotenen, meistentheils auch für Theologen höchst interessanten wissenschaftlichen Materials würde es ein sonderbares Beginnen sein, wenn wir auf diesem beschränkten Raume jeder einzelnen Nummer gerecht werden wollten. Nur Weniges können wir berühren. Gleich der erste Aufsatz, über die Handschriftensammlung des Grafen von Ashburnham (S. 1—18) enthält viel Wissenswerthes und Anziehendes, nicht blos über die genannte Sammlung, sondern in Bezug auf Codices überhaupt. Hinsichtlich des grossen Bibelwerkes von Origenes z. B. heisst es S. 4: „Welch eine lange Reihe von höchst ausgewachsenen, einen Geldwerth besitzenden Schafen, Eseln, Antilopen musste sterben, um die nöthigen, doch auch nicht geraden Weges kostenfrei vom Schlachthause oder vom Jagdgrunde in des Copisten Kammer wandernden Felle für ein das A. T. vollständig mindestens sechsmal in mindestens sechs parallelen, mit Uncialschrift beschriebenen Columnen enthaltendes Buch zu liefern: wie viele Buchstaben waren in unverbundenen, steifen Zeichen von Unterhalt beanspruchenden Schreibern einzeln auf das Pergament zu malen, um es zu füllen! Ein vollständiges Exemplar jener Hexapla hätte den Werth eines Ritterguts gehabt: keiner der oben Genannten [Eusebius von Emesa, Diodor, Theodoret, Cyrill, Hieronymus] hat jemals eine eigene Abschrift derselben besessen.“ — Der Einleitung zu den Anmerkungen zur griech. Uebersetzung der Proverbien, die wieder abgedruckt wurde, weil das Buch nicht mehr käuflich zu haben und weil sie ‚die Grundlage der Textkritik des A. T. ist‘, hat der Verf. neuerdings Erörterungen zum Erweise dessen beigefügt (S. 22—26), dass von ihm zuerst die Abstammung aller hebräischen Hdss. des. A. T. aus einem einzigen Exemplare erkannt worden sei. Die sodann S. 26—54 folgende Einleitung zu ‚Clementina‘ ist ebenfalls reich an überraschenden Gesichtspunkten und Combinationen. Unter Nr. 6 finden wir eine eingehende Untersuchung über die semitischen Namen des Feigenbaums und der Feige (S. 58—75), nebst einigen kürzeren Auseinandersetzungen: über *Astarte* (S. 75), über die syrischen Wörter כסירן und גלירן (S. 78), über ענר = צנרע (S. 80). Die letzterwähnte schliesst mit den Worten: „עָנָו wäre zunächst ein sich duckender, עָנִי ein geduckter. Das Ethos der Synagoge hatte die aramäische Physis umgebildet und vergeistigt“. Beim Lesen dieser Zeilen wurde ich daran erinnert, worauf ich unlängst gekommen, dass *πτωχός* und *pauper* einen wenig-

stens ähnlichen Ursprug gehabt haben mögen, indem jenes auf *πτοεῖσθαι*, dieses aber auf *pavere* (ursprünglich also *pavi-per*, was jedoch bei *Vaniček* Etym. Wörterb.² S. 158 anders erklärt wird) zurückgeführt werden kann. — Nr. 7 u. 8 enthalten Mittheilungen über Giordano Bruno (S. 82—88) und Lexikalisches unter den Ueberschriften *Aralez* (S. 88), *malsin*, im Spanischen = *Angeber*, nicht aus *mal-vecino* entstanden, sondern geradezu das talmudische מַלְשִׁין = delator (S. 90); *chagrin* arabischer Herkunft (ibid.), *Mas*[*s*]*ora*, über dessen Schreibung und Bedeutung ein sicheres Urtheil erst für dann in Aussicht gestellt wird, wenn die Untersuchung darüber im Zusammenhange sämmtlicher in Betracht kommenden Thatsachen systematisch geführt worden ist (S. 91—94). ‚Noch einmal אֵל‘ (gegen Nöldeke, S. 94—111). Eine ebenso scharfsinnige als in ihrem Ergebniss wichtige Abhandlung ist (Nr. 13) die über צרה, aus naheliegenden Gründen in englischer Sprache geschrieben (S. 125—134), in welcher auf überzeugende Weise dargethan wird, dass den in Polygamie lebenden Juden durch Lev. 18, 18 verboten wurde, eine Schwester der noch lebenden (nicht aber der bereits verstorbenen) Frau zu heirathen. — Wenn Sixtus = *Xystus* S. 134 durch die Annahme erklärt wird, *Xystus* habe im Munde der Italiener Sisto werden müssen und aus diesem letzteren sei durch falschen Rückschluss Sixtus entstanden, so möchten wir Bedenken tragen, uns dem anzuschliessen, und lieber annehmen, der unbequeme Anlaut *x* in *Xystus* sei nach der Mitte vorgeschoben und dieses mithin durch eine Sibilantenvertauschung zu Sixtus umgemodelt worden. Die ebenda aufgeworfene Frage: ‚Woher kommt das x der Mathematiker?‘ wird durchaus einleuchtend dahin beantwortet, x sei eine Abkürzung des das arabische *schai* = res, cosa wiedergebenden spanischen Wortes *xai* gewesen. Gleich diesen beiden Miscellen gehört der neuesten Zeit die über *καταρράκτης* in Mesopotamien an (S. 205), dem die Bedeutung *Schleusenwerk* zugeschrieben wird.

In den Recensionen werden folgende Schriften besprochen: *Maybaum*, Die Entwicklung des altisraelitischen Priesterthums (S. 54); *Zahn*, Forschungen zur Geschichte des neutest. Kanons und der altkirchlichen Literatur, 1. Th.: Tatian's Diatessaron (S. 111—120, 194—196); *Orosii* opera ed. *Zangemeister* (S. 120—122); *Hübschmann*, Die Umschreibung der iranischen Sprachen und des Armenischen (S. 140—163); *Dérenbourg*, Le livre de Sîbawaihi . . . Texte Arabe (S. 171—174); *Budde*, Die biblische Urgeschichte (Gen. 1—12, 5) untersucht (S. 196—200); *Gemoll*, Untersuchungen über die

Quellen und die Abfassungszeit der Geoponica (S. 192—194); *Wilh. Gesenius'* hebräisches u. chald. Wörterbuch über das A. T. 9. Aufl. Neu bearbeitet von *Mühlau* u. *Volck* (S. 208—239), eine Recension, aus der wir die vielen Bitterkeiten hinwegwünschen möchten, um zur vollen Freude über das umfassende Wissen ihres Verfassers gelangen zu können. — Die Selbstanzeigen beziehen sich auf folgende Publicationen aus seiner Feder: 1) Ankündigung einer neuen Ausgabe der griech. Uebersetzungen des A. T. 1882 (S. 122 f.). Enthält u. A. auf 12 Seiten eine Probe dieser von ihm geplanten Ausgabe der Recension des Lucian. 2) *Johannes Euchaitorum metropolitae* quae in cod. Vatic. Graeco 676 supersunt *Joh. Bollig* descripsit, *P. de Lagarde* ed. 1883 (S. 124 f.). 3) Die latein. Uebersetzungen des *Ignatius*. *Iudae Harizii* Macamae. *Petri Hispani* de lingua Arabica libri duo (S. 163—171). 4) Librorum V. T. canonicorum pars prior Graece *Pauli de Lagarde* studio et sumptibus edita. 1883 (S. 175 f.). In diesem Bande von 541 Seiten liegt der verheissungsvolle Anfang eines höchst verdienstlichen, mit grossen Mühen und Kosten verknüpften Unternehmens vor, dem von Seiten der Gelehrtenwelt die kräftigste und nachhaltigste Unterstützung zu Theil werden sollte, um so mehr als der Editor erklärt hat, ob er die Arbeit fortsetze, hänge nicht davon ab, wie dieselbe aufgenommen, sondern wie sie gekauft werden wird. 5) Aegyptiaca 1883 (S. 176—192). — Noch zu erwähnen sind 2 besondere literarische Mittheilungen: ‚Zur Nachricht' (S. 56 f.) und ‚Erklärung' (gegen Fr. Hommel, S. 137—140).

Wir wenden uns nun zum zweiten Hauptabschnitt des jetzt vorliegenden Werkes, der unter all den guten Spenden, welche es darbietet, zu den willkommensten gerechnet werden dürfte. Seine Ueberschrift besagt, was er enthält: „Die Weisheiten der Handschrift von Amiata" (S. 243—378). Durch diesen Abdruck ist genauer als bisher festgestellt, was in der Handschrift steht; die von *Lagarde* im August 1882 zu Florenz unter Strömen von Schweiss in der unlüftbaren, heissen Kuppel der Laurentiana angestellte Nachvergleichung der Bücher Sapientia Salomonis und Ecclesiasticus hat erhebliche Differenzen von *Th. Heyse's* Text ergeben, welche in der jetzigen Ausgabe unter dem Texte nach einander angezeigt und durch Ziffern in runder Klammer gezählt sind (bis Eccl. 11, 4 in Summa 209). Die Richtigkeit der Angabe *Tischendorf's*, der cod. Amiatinus sei um das Jahr 540 n. Chr. geschrieben, war schon früher (zuerst von *Hamann* i. J. 1873) angezweifelt worden; Herr Prof. *Lagarde* glaubt sie nunmehr

aufs bestimmteste verneinen zu müssen. Er beruft sich hierbei auf die grosse Unähnlichkeit der ebenfalls in Florenz befindlichen Handschriften des Orosius und der Pandekten hinsichtlich des Formates und Pergaments, der Tinte und Buchstabenform mit dem gleichalterig sein sollenden Amiatinus; auf dessen Correcturen in einer oft von der Hand und mit der Tinte des Textes geschriebenen Minuskel, woraus die spätzeitige Erkünstelung der Unciale hervorgehe; auf die Stellen, an denen die falschen Lesarten des Codex aus einer Minuskelvorlage abgeleitet werden müssten (diese Stellen sind überall unter dem Texte hervorgehoben), und auf seine anderweitigen Fehler, die ihn als einen ‚hervorragend unzuverlässigen Codex' erscheinen liessen, wie das Kalligraphenhandschriften oft seien (S. 380). Auf Grund alles dessen gelangt der Herausgeber unter Hinzunahme der auffallenden Aehnlichkeit des Amiatinus mit der Reichenauer Handschrift *R* des Psalterium Hieronymi iuxta Hebraeos (S. 379) zu der Annahme, jener sei in künstlicher Antiqua etwa unter Karl dem Kahlen in Reichenau geschrieben und vermuthlich als Geschenk über die Alpen geschafft worden (S. 191 f.).

Obschon wir nun unsererseits nicht entfernt daran denken, diese mittelst paläographischer Thatsachen fest fundamentirten Gründe eines so scharfsehenden Kritikers irgendwie erschüttern zu wollen, so dürfen wir doch nicht verschweigen, dass unter den 247 Fehlern des Amiatinus im Texte der Sapientia und unter den 678 in demjenigen des Siraciden, welche er unter dem Texte aufgezählt hat (jedesmal in eckiger Klammer), gar viele sind, die man nach unserem Dafürhalten keineswegs berechtigt ist, für wirkliche Fehler anzusehen, die einen späteren Ursprung der Handschrift documentiren könnten. Dahin gehören namentlich die Lautvertauschungen, z B. V für B, B für V, E für I, I für E, E für AE und umgekehrt, O für U, SC für EXC, *m* am Ende fehlt oder ist zu viel, wie im Amiatinus Sap. V, 4: inhabita*v*it. 1, 6 und 2, 18: libera*v*it. 2, 3: transi*v*it. 3, 8: regna*v*it. 14, 15: acer*v*o; dagegen Sap. 4, 13: exple*b*it. 12, 9: sae*b*is. 17, 10: sae*b*a; — 1, 11: occid*e*t. 2, 5: revert*e*tur. 14, 3: in mar*e*; aber 2, 3: diffund*i*tur. 4, 20: iniquitat*i*s als Acc. — Sap. 2, 1: t*e*dio. 4, 2: pr*e*mium. 2, 8: lux*o*ria. 5, 23: *s*candescet. 1, 4: in mali*b*ol*a* anim*a* non intrabit. 5, 18: accipiet armatur*a*. 12, 10: quoniam nequ*a* est natio eorum; dagegen 5, 20: sumet scutum inexpugnabile*m* aequitatem. — Derartige Vulgarismen kommen in den ältesten und besten Handschriften der Itala vor; man braucht nur an den Palatinus und den Vercellensis der Evangelien zu denken. Auch manche Sprachbesonderheiten sind bei

Lagarde als Fehler gerechnet, z. B. ausser dem schon erwähnten Nom. *nequa* der Imperativ *fers* Sir. 5, 13: cum sapientia *fers* responsum verum; ferner *ut quid* = ἱνατί Sir. 14, 3: homini libido *ut quid* aurum? ingleichen *usque* = usque ad 15, 8: successum habebunt *usque* inspectionem dei, — was alles als zum Idiom der Volkssprache gehörig mehrfach anderswoher bezeugt werden kann.

Jedoch selbst dann, wenn dieses und Aehnliches in Abzug kommt, bleibt die dem Schreiber des Codex zur Last fallende Schuldsumme noch so gross, dass *Lagarde's* Urtheil als gerechtfertigt erscheint, wenn man die im Amiatinus vorkommende Masse von Verschreibungen und groben Textentstellungen (z. B. *subversione* anstatt subitatione, *operabitur* anst. aporiabitur, *inploraverunt* anst. inpluerunt) überblickt. Sie lassen sich übrigens in der neuesten Ausgabe nicht selten schon aus einer Vergleichung mit dem Texte des Augustinus erkennen, und eine so rasche Controle ermöglicht zu haben, darin besteht ein weiteres Verdienst des Herausgebers. Er hat nämlich aus seinen vor mehr als 20 Jahren gesammelten Chiliaden der Bibelcitate Augustin's, von denen nur zu beklagen ist, dass sie in ihrer Gesammtheit noch nicht veröffentlicht worden sind, hier auf dem untersten Rande durchgängig die der echten Benedictinerausgabe entnommenen Varianten des genannten Kirchenschriftstellers in knappester, aber völlig durchsichtiger Form verzeichnet und seiner Edition durch diese Zugabe einen noch höheren Werth gegeben.

Wir hätten dieser Anzeige noch so Manches hinzuzufügen; allein wir wollen schliessen, und wir thun es mit dem aufrichtigen Wunsche, dass der thatkräftige, gelehrte Kämpfer in Göttingen, dem wir die so eben besprochenen ‚Mittheilungen' verdanken, sowohl diese, als auch seine übrigen der Förderung der Wissenschaft gewidmeten Arbeiten immer mehr nach Verdienst anerkannt und gewürdigt sehen möge.

Lobenstein. Hermann Rönsch.

Eine wieder aufgefundene Handschrift des altlateinischen Hermas-Hirten.

Herr P. Batiffol, Priester in Paris (École Bossuet 53, Rue Madame) hat dem Unterzeichneten unter dem 17. December 1884 mitgetheilt, dass eine, wie es schien, abhanden gekommene Handschrift des lateinischen Hermas-Hirten wieder aufgefunden ist.

In meiner Ausgabe des Hermae Pastor nach der alten lateinischen Uebersetzung, 1873, p. IV, bemerkte ich: Codicis antiqui

Carmelitanorum Excalceatorum Suburbii Parisiensis varias lectiones Cotelerias addidit. de quo codice Zotenberg scripsit: „Der codex Carmelit. ist nicht in die kaiserl. Bibliothek gekommen. Vielleicht befindet er sich in irgend einer der andern öffentlichen Bibliotheken zu Paris.“ Ueber diese Handschrift berichtet Herr Batiffol:

J'ai retrouvé par hasard ce manuscrit dans la Bibliothèque de l'Arsenal à Paris, sous le No. 337.

C'est un manuscrit de 216 fol. — de format grand in 4⁰ (30 cent. sur 19), à une colonne, en belle et grande écriture de la fin du 10ᵉ siecle; les marges sont très larges, le parchemin blanc et fin; les lettres sont en capitales dorées, les initiales sont fleuronnées au trait et relevées de vert et de rose sur champ bleu.

Le manuscrit contient: — (fol. 1ᵃ—166ᵇ) l'itinerarium Clementis; — (fol. 167ᶜ—216ᵇ) le Pasteur d'Hermas. Le reste du volume est d'une époque beaucoup plus tardive et appartient à un tout autre manuscrit.

En forme de préface le Pasteur a le chapitre 10 du De viris de S. Jérome; — Voici l'incipit du livre:

„Liber pastoris nuncii penitentie mandata ac similitudines eius quibus apparuit et loquutus est Herme cui et in principio apparuit ecclesia in variis figuris. Sunt ergo visiones ecclesie numero quatuor pastoris nuncii penitentie. visionum numerus quinque. mandata eiusdem numero duodecim. similitudines ipsius numero decem. finit prologus. incipit liber pastoris disciputi pauli apostoli. qui enutrierat me vendit quamdam puellam rome . . .“ etc.

Voici l'explicit: "Nici igitur festinaveritis facere recte consumabitur turris et excludemini. Postquam vero locutus est mecum surrexit de lecto et apprehenso pastore et virginibus abiit dicens autem mihi remansurum pastorem illum et virgines in domo mea. Amen.

FINIS.

G. HISPANVS.

EXPLICIT. LIBER. PASTORIS. LAVS. DEO.“

La provenance du manuscrit est indiquée par les lignes suivantes, que je lis à la première page de l'Itinerarium

„Conventus Sci Joseph Parisiensis
Carmelitarum Discalceatorum. SS.

Cette cote et aussi la description des variantes que donne Cotelier ne permettent pas de douter que nous ayons là le ms. que l'on croyait perdu.“

Möge die wieder aufgefundene Handschrift nicht bloss zu einer neuen Ausgabe des lateinischen Hermas, sondern auch für eine sehr wünschenswerthe neue Ausgabe des Itinerarium Clementis benutzt werden! A. H.

Ein unbegreifliches Missverständniss

meiner Ausführung über diejenigen Schriften des Märtyrers Justinus, welche in die Sacris Parallelis bezeugt werden (in dieser Zeitschrift 1883. I, S. 33), finde ich bei dem sonst hochgeschätzten Hrn. Dr. Johannes Dräseke in der Abhandlung: Der Verfasser des fälschlich Justinus beigelegten *Λόγος παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας* (Zeitschr. für Kirchengeschichte, VII. Bd., 2. Heft, 1885, S. 259 f.). Niemals ist es mir in den Sinn gekommen, diese Schrift, welche ich (a. a. O. S. 24. 25) „unter Justin's Namen", „Justin's Namen führend" genannt und von „Justin's ächten Schriften" sogar ausdrücklich unterschieden habe, von Justinus selbst verfasst sein zu lassen. Nirgends habe ich mich auch so ausgedrückt, dass es einem aufmerksamen Leser in den Sinn kommen konnte, mir solche Ansicht zuzuschreiben.

A. H.

Ein Nachtrag zu den „Zwei Eingaben des Herausgebers an die Curatel der Universität Jena".

Aus guter Quelle erfahre ich, dass die „Magdeburger Zeitung" 1884, No. 390, über die Ursachen der äussern Lebensstellung D. Wilibald Grimm's und meiner selbst an der Sächsisch-Ernestinischen Gesammt-Universität Jena denn doch genauer unterrichtet war, als ich meinte. Der akademische Senat hat am 8. Juni 1872 den auf blosse „Annäherung" abgeschwächten Vorschlag der theologischen Facultät im Sinne von zwei Mitgliedern der damals aus drei Stimmberechtigten bestehenden Facultät seinerseits dahin abgeändert, dass unser voller Eintritt beantragt ward, aber von den hohen Regierungen keine Antwort erhalten und dann seinen Antrag nicht wiederholt. So viel sei zu genauerer Darlegung des Sachverhalts nachträglich bemerkt.

D. A. Hilgenfeld.

Verantwortlicher Redacteur Dr. A. Hilgenfeld.
Pierer'sche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

XII.

Wilhelm Vatke's Gesammtansicht über die Bücher Samuelis und der Könige,

mitgetheilt

von

Dr. H. Preiss

in Königsberg i. Pr.

W. Vatke's Vorlesungen waren in den letzten Jahren seiner akademischen Thätigkeit nur von einem kleinen, aber deshalb um so treueren Kreise lernbegieriger Jünglinge besucht. Freilich hätten gern auch Andre sich zu seinen Füssen niedergelassen, aber eine vielleicht nicht ganz unerklärliche Furcht hielt sie von jenem Platze fern. Ging es doch so weit, dass zwei Studenten dem greisen und, wie bekannt, wohlhabenden Professor das Anerbieten machten, sie wollten bei ihm hören, auch ihren Friedrichsd'or bezahlen, nur solle er — seinen Namen nicht in ihren Anmeldebogen schreiben. Vatke fuhr mit einem: „Die Feigheit pflanzt sich auf den Mist, auf dass sie bass gedeiht!" auf sie ein und wies sie zum Tempel hinaus, wie er mir mittheilte, als ich ihn gleich darauf besuchte und mir die Frage erlaubte, was ihn in so hochgradige Erregung versetzt habe. Da nun Vatke selbst mit Publicationen sehr sparsam war, um nicht, wie er sich auszudrücken pflegte, bei fortgesetzten Studien vielleicht widerrufen zu müssen, was er als seine Meinung in die Welt geschickt habe, so dürfte es um so gerechtfertigter scheinen, wenn diejenigen, welche sich ohne

Scheu seine Schüler nennen, seine Ansicht zusammenstellen. Einer solchen Pflicht der Pietät sollen folgende Blätter dienen.

H. P.

Die Bücher Samuelis.

§ 1. Name und Eintheilung.

Die Bücher führen ihren Namen nach der Hauptperson im Anfange, unpassend für das ganze Werk; als solches sollten sie lieber Bücher David's heissen oder aber Bücher der ältesten Könige, da sie nach ihrem ursprünglichen Umfange die Geschichte der drei ersten Herrscher mit einschlossen. — Sie bilden beide ein Ganzes. Die alexandrinischen Uebersetzer theilten es in zwei Bücher und zählten die Bücher der Könige als zwei Bücher hinzu; dies Ganze nannten sie dann „vier Bücher der königlichen Herrschaft". Diese Verbindung der Bücher Samuelis und der Könige ist aber nur zum Theil gerechtfertigt, sofern die ersten elf Capitel im ersten Buche der Könige zu den Büchern Samuelis gehören. Sonst herrscht in den Büchern Samuelis und in denen der Könige ein ganz anderer Geist, auch sind sie der Zeit nach durch mehr als hundert Jahre getrennt. Seit der Bomberg'schen Bibelausgabe (Venedig, 1517) wurde die Trennung aus der alexandrinischen Uebersetzung und Vulgata auch in den hebräischen Text eingeführt. — Es fehlt, was den Inhalt betrifft, ein vermittelnder Uebergang vom Buch der Richter zu denen Samuelis, weshalb die Hypothese aufgestellt wurde, dass Eli's Richteramt gleichzeitig mit Simson's Herrschaft gewesen sei, obgleich doch Eli und Simson nie zusammen genannt werden. Dergleichen willkürliche Combinationen sind zu verwerfen, um so mehr, da die Geschichte Simson's selbst einen Anhang bildet. Es fehlt eben der Uebergang.

Die Bücher Samuelis erzählen die hebräische Geschichte von der Geburt Samuelis bis zur Regierung David's, und zwar so, dass im ersten Buche die Geschichte bis zum Tode Saul's fortgeht, im zweiten vom Regierungsantritt David's bis gegen Ende seines Lebens geführt wird. Es liegen zwei Haupt-

relationen zu Grunde, die sich oft widersprechen; die erste beginnt I. Sam. IX, die jüngere I. Sam. I; dazu kommen dann noch anderweitige Einschaltungen, theils alte historische Verzeichnisse der Helden und Beamten, theils ältere Sagenstoffe, cf. II. Sam. XXIV, endlich auch dichterische Elemente, ein Psalm und die letzten Worte David's.

§ 2. Inhalt des ersten Buches.

a. Cap. I—VIII. Die Erzählung beginnt mit Eli; er ist Oberpriester in Schiloh, aber am Ende seines Lebens schwach gegen seine Söhne, so dass sein Sturz vorausgesagt wird und erfolgt. — Besonders verweilt der Erzähler bei Samuel. Dieser stammt aus Ephraim, ist kein Levit, aber schon vor der Geburt von der Mutter Jahveh geweiht; er war ein Diener des Eli und schlief im Tempel; hier erhielt er schon früh göttliche Offenbarungen und entwickelte sich dann weiter zu einem vollkommenen prophetischen Theokraten. Die Propheten hiessen damals aber noch רֹאֶה, noch nicht נָבִיא, wie die spätere Relation erzählt. נָבִיא stammt daher vom späteren Referenten. Die Wirksamkeit Samuel's wird nur kurz berichtet; er wohnte in Rama, zog aber im Lande umher, um das Richteramt zu üben, VII, 2—17; Cap. VIII—XI. Als er alt war, setzte er seine Söhne als Richter ein, die jedoch das Volk durch Ungerechtigkeit verletzten. Man verlangte vielmehr einen König, da ein Krieg mit den Ammonitern drohte. Nach dieser jüngeren Relation weigert sich Samuel, den Forderungen des Volkes zu willfahren, stellt die Gefahren des Königthums dar, giebt aber zuletzt, wenn auch widerwillig, den Seinen einen Herrscher. — Von demselben Verfasser ist X, 17—27; XII, 14—24. — Offenbar spiegelt sich in dieser Darstellung die traurige Erfahrung, welche das Volk mit seinen Königen machte.

b. Cap. IX—XV. Saul's Geschichte. — Nach dem älteren Bericht, der mit Cap. IX anhebt, kam das Königthum in anderer Weise zustande. Samuel erhielt die göttliche Weisung, den Sohn des Kis, einen Benjaminiten, ausgezeichnet durch Körperkraft, Schönheit und Tapferkeit, zum Könige zu salben,

da das Land durch die Philister unterjocht war. Als er die Eselinnen seines Vaters sucht, wird Saul von Samuel gesalbt und ist sogleich entschlossen, gegen die Philister aufzutreten, während die jüngere Relation VII, 13 sagt, nach dem Siege Samuel's über die Philister sei bis zum Tode Samuel's das Land durch sie nicht gestört. Nach beiden Erzählungen wird Saul dann bald von Samuel verworfen, in beiden Fällen jedoch ist die Verwerfung schlecht motivirt; nach der älteren Relation nämlich fällt der König in Ungnade, weil er nur einige Tage nach seiner Wahl mit einem Opfer in Gilgal nicht auf Samuel wartet, obgleich doch dieser allein die Schuld trug, dass er nicht kam, während der drohende Angriff der Philister einen Aufschub der Ceremonie nicht gestattete, nach der jüngeren dagegen, weil er im Kriege gegen die Amalekiter das Banngelübde nicht streng befolgt, Vieh und Menschen, auch den König Agag leben lässt, den Samuel nun eigenhändig niedersticht. Als Saul sich entschuldigt, erwidert ihm Samuel, Gehorsam sei besser als Opfer; der König sollte also dem Priester gehorsam sein. Hier ist das Motiv allerdings besser, als in der ersten Darstellung, aber wegen dieser immerhin nur mangelhaften Begründung sind mehrfach Apologeten Saul's aufgetreten (vgl. Augusti in Henke's Magazin, Bd. 4), welche seine Verwerfung aus Priestercabale herleiten. Aber das Ganze ist mehr eine vom prophetischen Standpunkte aus gemachte Construction, als wirkliche Geschichte. Es sollte erklärt werden, wie das Königthum von Saul an David gekommen sei, an den Stammvater der jüdischen Könige, den Mann nach dem Herzen Gottes, und es sollte ferner die Unterordnung der weltlichen Theokratie unter die göttliche, d. h. prophetische dargestellt werden. Das geschah aber nicht in genauer, historischer Nachweisung der Momente, sondern mehr in idealer Weise, wie denn die jüngere Relation auch den Anfang des Königthums in dieser idealen Weise schildert: Samuel will keinen König erwählen und giebt erst nach, nachdem er das Recht des Königthums aufgezeichnet und an heiliger Stelle niedergelegt hat, Cap. X. Man muss daher Samuel aus der lückenhaften Geschichte zu rechtfertigen

suchen. Er ist ein durchaus grosser Mann, während Saul namentlich in späterer Zeit roh und gewaltsam erscheint.

c. Cap. XVI—XXXI. Samuel salbt David und designirt ihn zum König. — David wird an den Hof gezogen und bald Saul's Waffenträger und Feldherr; diess wird wieder auf zwei Arten begründet. Nach der älteren Relation in Cap. XVII wird David dem Könige bekannt durch den Sieg über Goliath; er wird nun als junger Held in die Nähe des Herrschers gezogen und erwirbt sich bald grösseren Kriegsruhm, als Saul; Cap. XVII und XVIII. — Nach der jüngeren Relation verfiel Saul nach seiner Verwerfung durch Samuel in Trübsinn; um diesen zu verscheuchen, wird David, Cap. XVI, als geschickter Citherspieler an den Hof geholt, aber bald durch den eifersüchtigen König beleidigt und verfolgt. Auffallend ist namentlich, wie Saul in der der jüngeren nachstehenden älteren Darstellung seinen Citherspieler, der hier den Riesen erlegt, gar nicht kennt. — Das Resultat ist in beiden Relationen die Flucht David's vom Hofe des Königs, diese aber selbst ist wieder verschieden dargestellt. Nach der älteren Relation flüchtet sich David zunächst zu den Priestern von Nob, wo Goliath's Schwert hinter dem Ephod (Stierbild) stand, und wird von Abjathar begleitet, der auch das Ephod mitnahm. Er geht dann nach Juda in die Gebirge, sammelt eine Schaar von Freibeutern und streift mit ihnen in den Bergen Juda's umher. Saul indessen überfällt die Priester in Nob und tödtet alles, was nicht flieht. Nach dem jüngeren Bericht flieht David, Saul verfolgt ihn und wird von David edelmüthig geschont (Cap. XXIV; cf. jüngere Relation Cap. XXVI). Endlich geht David nach beiden Relationen nach Philistäa, unternimmt von hier aus Raubzüge besonders nach dem Süden des Landes und ist höchst grausam, so dass er alles niedermetzeln lässt, was in seine Hand fällt. Als ein neuer Krieg zwischen den Israeliten und Philistern ausbricht, wird jedoch David von der Theilnahme am Feldzuge gegen Israel ausgeschlossen aus Bedenken, er könne mit diesem gemeinschaftliche Sache machen. — Samuel war inzwischen gestorben, und Saul sucht Hilfe zum Krieg bei Samuel's

Schatten durch die Todtenbeschwörerin von Endor, Cap. XXVIII. — Saul fiel aber nach beiden Relationen auf Gilboa in Isaschar nebst Jonathan und zwei anderen Söhnen und zwar nach der jüngeren Relation, Cap. XXXI, indem er sich in sein eigenes Schwert stürzte, nach der älteren Darstellung, II. Sam. I, 7, indem ihn ein Amalekiter erschlägt.

§ 3. Inhalt des zweiten Buches.

Das zweite Buch erzählt die Geschichte David's von seinem wirklichen Regierungsantritt bis in die letzten Jahre seines Lebens; denn die Darstellung wird Cap. XX plötzlich abgebrochen, und es folgen fremdartige Einschaltungen, Cap. XXI—XXIV, bis der Faden der Erzählung im I. Buch der Könige fortläuft. Der Inhalt ist im zweiten Buch nicht streng chronologisch geordnet, sondern hält nur zum Theil die Reihenfolge der Zeit inne, während vieles nach einer Sachordnung behandelt wird; denn im ersten Abschnitt, Cap. I—V, wird die Geschichte David's erzählt bis zu seiner Herrschaft über alle Stämme, im zweiten, Cap. VI—XII, von David's Bauten, Cultusunternehmungen, auswärtigen Kriegen ohne eine streng logische Ordnung gehandelt, im dritten Abschnitt, Cap. XIII—XX, folgen die Familiengeschichten und Bürgerkriege bis zur Unterwerfung Absalom's, dann, Cap. XXI—XXIV, ein Anhang von anderer Hand.

Im zweiten Buch läuft die ältere Relation des ersten Buches fort, wie durch mehrfache Rückbeziehungen auf den Inhalt des ersten Buches sich zeigen lässt, dagegen von der zweiten Relation kann kein Stück mit Sicherheit aufgewiesen werden; wie es scheint, läuft dagegen im ersten Buch der Könige die zweite Relation weiter, so dass vermuthlich der gesammte Inhalt des zweiten Buches dem älteren Erzähler angehört; nur die Cultuselemente in Cap. VI und VII sind zweifelhaft.

a. Cap. I—V. David wird als ein edelmüthiger Freund Jonathan's und Saul's dargestellt, da er nach dem Fall seines Freundes das schöne Lied gedichtet haben soll, welches der „Bogen“ heisst und aus dem Buche des Redlichen eingeführt

wird. Ob das historisch ist, ist eine andere Frage. David wurde nur vom Stamm Juda anerkannt und zu Hebron feierlich gekrönt; 7½ Jahr herrschte er allein über Juda, während in Israel Ischboscheth, אִישׁ־בֹּשֶׁת gleich אִישׁ־בַּעַל, Mann des Baal, herrschte. Dieser Name ist von Bedeutung, sofern er Licht über die damalige religiöse Stellung der Königsfamilie giebt; Saul's Familie scheint nicht so strenge Jahveh gedient zu haben als David's, und daher auch die Erzählung von der Ermordung der Priester in Nob; freilich auch David hatte von Abjathar das Ephod, und in seinem Hause gab es Theraphim, Orakelgötzen; denn ein solcher wird in sein Bett gelegt, als er flieht. Das alles ist einfach erzählt und lässt auf den religiösen Geist der Zeit schliessen. Saul's Sohn Ischboscheth war nun, von Abner geleitet, König in Israel. Nachdem beide Reiche zwei Jahre ruhig neben einander bestanden hatten, kam es zum Kampf, indem sich David's Partei verstärkte; selbst Abner ging zu ihm über, wurde aber durch David's Feldherrn Joab meuchlings ermordet. Endlich fällt auch Ischboscheth, und David wird allein König. Er erobert Jebus und verlegt seine Residenz hieher; die Stadt erhielt dann den Namen Jerusalem, man weiss nicht recht, warum.

b. Cap. VI—XII. Der Anfang von David's Regierung wurde durch einen Krieg mit den Philistern vorübergehend gestört; aber die Philister waren ja seine Freunde gewesen, und er hielt sich eine philistäische Leibwache; wie stimmt das? — Er brachte die Bundeslade nach Jerusalem und tanzte im Priestergewande beim Einzuge vor ihr her; auch den Tempelbau soll er beabsichtigt haben, aber, Cap. VII, daran erinnert, dass dieser Bau dem Salomo vorbehalten bleiben solle. Wichtig waren seine äusseren Kriege, da er es durch sie zu einem selbständigen Reiche brachte. Er besiegt die Philister, Moabiter, Ammoniter, Edomiter und Syrer und erobert von den Edomitern Elath am Rothen Meer. In den ammonitischen Krieg fällt, Cap. XI und XII, die Geschichte mit Bathseba und Uria. In allen diesen Erzählungen wird David nicht geschont, weder seine Grausamkeit, noch seine Wollust bemäntelt.

c. Cap. XIII — XX. David hatte 17 Söhne von verschiedenen Weibern; drei brachten eine Reihe von Unglücksfällen über das Land. Amnon befleckte sich durch Gewaltthat gegen seine Halbschwester Thamar; diese Erzählung setzt aber die Ehegesetze des Pentateuch nicht voraus; denn Thamar will ja ihren Halbbruder heiraten, XIII, 12. Absalom ist der rechte Bruder der Thamar und rächt sie durch Amnon's Ermordung. Absalom floh nun vor David zu Thalmai nach Gesur, drei Jahre später aber durfte er zurückkehren durch Vermittlung Joab's, der sich einer klugen Frau bedient, Cap. XIII und XIV. Aber Absalom verdiente diese Milde nicht; er verschaffte sich Freunde im Volk und empörte sich gegen David, der mit seiner Leibwache und einem Theil des Volkes aus Jerusalem fliehen muss. Durch trügerische Rathgeber veranlasst, setzte Absalom dem Könige nicht sogleich nach und wurde daher später von David überwunden und durch Joab getödtet. David fühlt diesen Verlust mit väterlicher Gesinnung, Cap. XV—XX. Hier bricht die Geschichte ab; das erste Buch der Könige fügt aber hinzu: Kurz vor dem Tode David's zettelte Adonija eine neue Verschwörung gegen den König an, um Salomo von der Nachfolge zu verdrängen, musste aber fliehen und ward später von Salomo hingerichtet, so dass dieser im sichern Besitz des Thrones bleibt. — David starb nach gewöhnlicher Rechnung 1015, aber das ist unsicher; nach Movers, Die Phönizier, Bd. 2, wurde der Tempel 969 gebaut; von da an zurückgerechnet, starb der König 973.

d. Anhang. — Die Lücke, welche durch Abschneiden des Endes entstand, wurde durch einen Anhang, Cap. XXI—XXIV, ausgefüllt, der einen ungleichen Charakter und Inhalt zeigt. Cap. XXI, 1 — 14 folgt zunächst eine Erzählung von einer Hungersnoth und ihrer Sühnung durch Hinrichtung einiger Schuldigen aus dem Hause Saul's, darauf Vs. 15—22 ein Nachtrag von einigen Kriegen David's und Cap. XXII, cf. Ps. XVIII, ein Psalm, der angeblich von ihm herrührt. Der Verfasser stellt sich auf den Standpunkt am Ende des Lebens David's, aber die Reflexionen, welche er giebt, sind psychologisch aus

David nicht zu erklären. Besser sind, Cap. XXIII, 1—7, seine letzten Worte. Hiernach erhalten wir ein Verzeichniss der Helden und Krieger David's, XXIII, 8—39, aber im Text so verderbt, dass man nur mit Mühe und durch Vergleichung mit den parallelen Stücken der Chronik den Sinn und die Formen herausbringen kann. Offenbar aber ist das Stück entlehnt aus alten Quellen, vielleicht sogar aus älteren, als die übrigen Theile der Bücher Samuelis. — In Cap. XXIV folgt die Erzählung von einer Pest, die ausbrach auf Veranlassung von David's zu militärischen Zwecken vollzogener Volkszählung und schliesslich abgewandt wird. Dabei sind die Kriegsschaaren sehr übertrieben; es sind Zahlen, wie sie sich erst in den Büchern der Chronik finden. Auch dies Stück gehört zum Anhang und ist wahrscheinlich der späteste Abschnitt der Bücher Samuelis.

§ 4. Der Charakter der Bücher Samuelis.

Die Erzählungen der Bücher Samuelis gelten gewöhnlich als streng historisch, besonders wenn man sie vergleicht mit den Sagen des Pentateuch. Diesen Standpunkt hält besonders de Wette fest, und es ist auch nicht zu verkennen, dass die Bücher allerdings dem streng Historischen näher stehen, als die mythischen und oft fingirten Elemente des Pentateuch, aber bei näherer Untersuchung zeigt schon die Differenz der beiden Hauptquellen in oft sehr wichtigen Punkten, dass wir uns nicht sicher auf die historischen Angaben verlassen dürfen. Es finden sich folgende Differenzen:

1. wie Saul König wird: entweder so, dass Samuel gegen seinen Willen dem Wunsche des Volkes nachgiebt und Saul durch das heilige Loos wählt, VIII; X; XII, oder dass Samuel auf Geheiss Jahveh's den die Eselinnen seines Vaters suchenden Saul salbt, IX, 1 — X, 16;

2. weichen ab die Angaben über die damaligen Feinde Israel's; nach der ersten Erzählung waren es die Ammoniter, nach der zweiten die Philister, die Israel bedrohten;

3. weichen sie darin ab, weshalb Saul verworfen wird; nach der ersten Erzählung, Cap. XV, weil er das Banngelübde

gegen die Amalekiter nicht vollzog, nach der andern, Cap. XIII, weil er nach Verlauf von 7 Tagen, die er warten sollte, nicht noch länger mit dem Opfer zu Gilgal auf Samuel harrete. Hier wird er also schon nach 7 Tagen verworfen;

4. ebenso differirt die Angabe, wie David zu Saul kommt: nach der ersten als Citherspieler, um den bösen Geist Saul's zu verscheuchen, XVI, 14 ff., nach der zweiten als junger Held nach dem Siege über Goliath, XVII;

5. verschieden sind die Relationen weiter darin, weshalb Saul den David anfeindet: nach der ersten getrieben vom bösen Geist, der über ihn kommt, XVIII, 10 ff., nach der andern aus Eifersucht auf den Kriegsruhm, XVII und bes. XVIII, 6—9;

6. desgleichen ist eine Differenz in der Auffassung der Wahl David's von Seiten Samuel's; die erste, jüngere Relation lässt David feierlich durch Samuel geweiht werden, XVI, die zweite weiss davon nichts; David schwingt sich nach ihr vielmehr durch eigene Heldenkraft empor;

7. sodann finden wir eine Differenz, wie David, von Saul verfolgt, diesen edelmüthig verschont; die jüngere Relation berichtet XXVI, die ältere XXIV;

8. ferner ist ein Unterschied vorhanden, wie David nach Philistäa gelangt; die jüngere giebt XXVII, 1—4, die ältere XXI, 10—15;

9. und wie das Sprichwort entstand: „Ist Saul auch unter den Propheten?“ Nach der ersten Relation kam es erst später auf, bei der Verfolgung David's, XIX, 22. 24, während nach der zweiten, älteren Erzählung Saul sogleich nach seiner Salbung durch Samuel in einem Chore von Propheten ebenfalls weissagt, X, 10—12;

10. auch der Tod Saul's ist verschieden dargestellt, von der jüngeren I. Sam. XXXI, von der älteren II. Sam. I.

Ueberblickt man diese Differenzen, so sieht man, dass durch das Ganze in der Auffassung aller Verhältnisse grosse Widersprüche geben, und diese Erkenntniss führt auf die Frage nach den Quellen der Bücher.

§ 5. Von den Quellen.

Frühere haben für die Bücher Samuelis und die der Chronik dieselben Quellen vorausgesetzt, da der Inhalt parallel läuft; diese Annahme ist aber jetzt der Ueberzeugung gewichen, dass die Bücher der Chronik ausser den Büchern Samuelis und den Königsbüchern überhaupt keine Quellen für die Zeit Samuel's und David's gehabt haben. — Die Duplicität der Quellen in den Samuelisbüchern vertheidigen Gramberg, de Wette, Hävernick, Ewald u. A., während Thenius 5 Quellen unterscheidet, aber in unglücklicher Trennung des Zusammengehörigen. Richtiger nimmt man zwei Hauptrelationen, allerlei Glossen und einen Anhang an. Das Buch citirt nämlich aus alten Quellen, z. B. dem סֵפֶר הַיָּשָׁר, II. Sam. I, 18 im Zusammenhange der älteren Relation, aber es ist zweifelhaft, ob das Lied bereits vom Verfasser dieser Relation eingeschaltet ist; denn es findet sich auch ein Lied der Hanna I. Sam. II eingefügt, und zwar im Zusammenhange der jüngeren Relation, ein Lied, das unmöglich für diesen Zusammenhang gedichtet ist, da es keine Beziehung auf die Lage der Hanna nimmt, den Gesalbten Jahveh's voraussetzt und nur in einer Stelle Bezug hat, Vs. 7, selbst die Unfruchtbare gebiert. Das aber ist die Veranlassung, aus der es — jedoch wohl erst von einem späteren Ueberarbeiter — eingeschoben wurde. Drittens finden sich im Anhang zwei Lieder eingeschaltet, II. Sam. XXII der Psalm und XXIII das schöne Lied „die letzten Worte David's", beide aber nicht von demselben Dichter und auch wohl von keinem der Hauptverfasser, da sie sich erst im Anhang finden, der am Ende des babylonischen Exils entstand. Viertens haben wir im Anhang Verzeichnisse der Helden David's, gewiss aus alten Quellen, aber nicht näher zu bestimmen, im Uebrigen nur die beiden Hauptrelationen.

Diese beiden Relationen unterscheiden sich in der Sprache nicht merklich, zeigen nicht derartige Differenzen, wie die Quellen des Pentateuch; das Sprachgebiet ist vielmehr nahe verwandt, und nur hie und da braucht die ältere eigenthümliche syntaktische Wendungen, aber dem Geiste nach unter-

scheiden sich beide Relationen ganz bedeutend. Die ältere nämlich hat es besonders mit den Königsgeschichten zu thun, die jüngere vornehmlich mit den prophetischen Elementen; alle ausführlicheren Reden Samuel's finden sich nur in der jüngeren Darstellung; sein Einfluss auf Saul und David ist viel bedeutender hier, als in der älteren Schrift, ja, die Verwerfung Saul's ist ein Vorbild für alle Hierarchen den Fürsten gegenüber geworden. Samuel übt hier eine despotische Gewalt im Namen Jahveh's, und Saul ordnet sich unter, bittet um Nachsicht, entschuldigt sich, alles umsonst. Das ist der jüngeren Bearbeitung charakteristisch. Sie giebt auch die Abneigung Samuel's gegen die Könige überhaupt. Nun sind die Relationen selbst aber zunächst zu trennen.

Die ältere beginnt mit Saul, wie er die Eselinnen sucht, I. Sam. IX, und läuft ununterbrochen bis X, 16 fort; dann muss man Cap. XIII, Saul in Gilgal, weiter lesen. Der König wartet vergeblich auf Samuel, endlich kommt dieser und verwirft ihn, aber nicht so herb, wie bei dem andern Erzähler; darauf folgen Cap. XIV die Kriegsthaten im Kampf gegen die Philister; dieser Kampfbericht wird fortgesetzt Cap. XVII. Hier wird David zuerst mit dem Könige bekannt. Cap. XVIII, 1—9, 17—30 erzählt uns alsdann von Jonathan's Freundschaftsbund mit David, Cap. XIX, 1—8 und XX von Jonathan's Beweisen der Freundschaft. Cap. XXI flieht David über Nob und setzt diese Flucht, oft verfolgt, fort Cap. XXII—XXV. Cap. XXIX und XXX zieht David nach Philistäa, wird aber vom Kriege gegen Israel ausgeschlossen, da man ihm nicht traut. Er wohnt zu Ziklag und vollführt von hier aus Heldenthaten. Demselben Erzähler gehört II. Sam. I, parallel mit dem Bericht I. Sam. XXXI; dann finden sich in den folgenden Capiteln oft Beziehungen auf frühere Erzählungen desselben Referenten; II. Sam. III, 14 bezieht sich auf den Kaufpreis für Michal, I. Sam. XVIII, 25; — II. Sam. IV, 10 auf II. Sam. I, wie David die Nachricht von Saul's Tode erhält; II. Sam. IX erkundigt sich David, wer von Saul's Familie übriggeblieben sei, was die Freundschaft mit Jonathan voraussetzt; II. Sam. X, 1 ff. bezieht sich auf

I. Sam. XXII, 3—5; II. Sam. XI und XII, vgl. besonders die Strafe, welche David erleiden soll, XII, 11 f. mit II. Sam. XVI, 22, zeigt uns, dass die Erzählung von David's Ehebruch und der Absalomischen Verschwörung von demselben Verfasser ist; II. Sam. XVI, 1, wo die Knappen des Mephiboscheth eingeführt sind, setzt II. Sam. IX und im ersten Buche die Freundschaftsgeschichte voraus, und so lässt sich nachweisen, dass II. Sam. I—XX der grössere Theil des Inhaltes der älteren Relation angehört.

Die jüngere Relation hat besonders den Zweck, Samuel zu verherrlichen und vielleicht rührt von diesem zweiten Schriftsteller der Titel „Bücher Samuelis“ her; denn er passt gar nicht zu dem ganzen Werke, sondern nur für diese Relation. — I. Sam. I—VIII erzählt die israelitische Geschichte von der Geburt Samuel's an; Samuel besiegt VII, 13 ff. die Philister, die Israel nicht mehr stören, so lange Samuel lebt. Nach seinem Tode erst erheben sie sich. Dann fährt dieselbe Relation fort X, 17—27, XI und XII, wo die Wahl Saul's nach langem Widerstreben zugestanden wird, darauf giebt Cap. XV die Verwerfung, XVI die Reise Samuel's nach Bethlehem, die Wahl und Salbung David's; XVIII, 10—16, XIX, 9—24 handelt von dem Trübsinn Saul's nach seiner Verwerfung; er sendet nach Rama, um David zu holen. Cap. XXVI, David verschont Saul, obgleich dieser in seiner Gewalt ist; Cap. XXVII, David geht nach Philistäa; Cap. XXVIII wird selbst der Schatten Samuel's noch gefeiert in der Geschichte von Saul und der Todtenbeschwörerin zu Endor. Cap. XXXI fällt Saul mit seinen Söhnen.

Bezeichnen wir den Umfang der jüngeren Relation demnach durch Currentschrift, so erhalten wir folgendes Bild von der Scheidung des Inhaltes:

I—VIII. IX, 1—X, 16. *X, 17—27. XI—XII.* XIII—XIV. *XV—XVI.* XVII, 1—XVIII, 9. *XVIII, 10—16.* XVIII, 17—30; XIX, 1—8. *XIX, 9—24.* XX—XXV. *XXVI—XXVIII.* XXIX —XXX. *XXXI.*

Aus dem zweiten Buch Samuelis lassen sich der jüngeren

Relation beilegen nur II. Sam. II, 4b—7, cf. I. Sam. XI und XXXI, und dann höchst wahrscheinlich Cap. VI, die Ueberführung der Bundeslade, cf. I. Sam. VI, und die Wanderung derselben, vielleicht auch Cap. VII, wo David den Tempelbau beabsichtigt, aber von Nathan eines Besseren belehrt wird. Sonst ist die jüngere Relation hier nicht nachzuweisen.

Hat der eine Referent nun den andern gekannt? Wann sind ihre Erzählungen zusammengesetzt, und wie viele Ueberarbeitungen hat das Buch erlebt?

Berücksichtigt man den Inhalt, so muss man die erste Frage verneinen, sieht man dagegen auf die Form, so möchte man sie bejahen. Aber der jüngere Bearbeiter hat den Bericht des ersten nicht ergänzt, wie dies beim Pentateuch geschah; denn beim Gesetzbuch giebt kein Erzähler ein Ganzes, wenn man die Relationen löst, während bei den Büchern Samuelis die einzelnen Stücke verbunden einen Zusammenhang geben; daher ist offenbar jeder Bericht für sich entstanden, nicht der eine Ergänzung des andern. — Davon ist die Frage allerdings verschieden, ob nicht der jüngere Verfasser den älteren gekannt habe und nun seinen eigenen, seinen prophetischen Standpunkt in der Geschichte Samuel's habe vertreten wollen, und das scheint gewiss; denn es ist nicht glaublich, dass in einem kleinen literarischen Kreise ein Werk entsteht und demjenigen, der nachmals denselben Gegenstand behandelt, unbekannt bleibt. — Nachher aber schob ein Dritter beide Arbeiten in einander, da sie eben dasselbe Thema behandelten und die Verfasser beider Propheten waren.

Wir finden Stellen, in welchen seltene Ausdrücke in beiden Relationen gleichmässig vorkommen. So wird die Grösse Saul's bezeichnet: er war grösser als alles Volk „von seinem Nacken an bis hinauf“, d. h. um einen Kopf, sowohl IX, 2 bei der älteren, als auch X, 23 bei der jüngeren Relation. David wird geschildert als Mann mit rothem Haar, schönen Augen, guter Gestalt, und diese Bezeichnung der Schönheit David's findet sich zweimal, in der älteren Relation XVII, 42, in der jüngeren XVI, 12, obgleich die Ausdrucksweise nicht gerade

gewöhnlich ist; nun muss man gestehen, im XVII. Cap. könnte diese Beschreibung fehlen, denn David wird Goliath gegenüber als נַעַר bezeichnet; es ist aber schwer zu sagen, die Worte seien Glosse. Saul schleudert in der älteren Darstellung seinen Spiess auf Jonathan, nach der jüngeren auf David; beide mal steht die Form וַיָּטֶל von טול, und טול ist selten, vgl. XVIII, 11 und XX, 33. Als die Priester in Nob ausgerottet werden, befiehlt Saul, es solle alles ausgerottet werden vom Manne bis zum Weibe, vom Kinde bis zum Säugling u. s. w. Der Ausdruck „vom Kinde bis zum Säugling", den XXII, 19 die ältere Schrift für Nob gebraucht, ist selten, findet sich aber auch in der jüngeren XV, 3 in Beziehung auf die Amalekiter, nur dass hier noch, weil sie als Nomaden lebten, das Kameel hinzukommt. Vergleichen wir aber ja Cap. XXIV der älteren Schrift, wie David Saul in der Wüste Engedi verschont, und parallel bei der jüngeren Erzählung Cap. XXVI, so kann kein Zweifel über die Bekanntschaft beider bleiben. Die ältere Relation berichtet im XXIII. Cap., dass die Siphiter in Gibea Saul anzeigen, David sei in ihrer Wüste; Saul empfängt sie und fordert sie auf, recht genau zu forschen, damit sie sicher erführen, wo David zu greifen sei. Er folgt den Siphitern und hätte den Gegner ergriffen, wenn er nicht durch die Kunde vom Einfall der Philister zurückgerufen wäre. Dann folgt XXIV, wie David in der Wüste Engedi Saul verschont. Cap. XXV berichtet die Geschichte von Nabal. Im XXVI. Cap. 1 und 2 kommen wieder die Siphiter und sprechen hier bei dem jüngeren Referenten so, wie XXIII, 19; darauf zieht Saul Vs. 4 „dem Sichern nach", אֶל־נָכוֹן; das war aber erst nach der Verabredung XXIII, 23 נָכוֹן und erklärt sich nur aus XXIII, 23. Dann folgt dasselbe Bild, dass Saul einen Floh verfolgt, wie XXIV, 15 so XXVI, 20. — Die Anrede David's und die Antwort Saul's sind im XXIV. Cap. gut motivirt, im XXVI. aber nicht, und doch sind die Worte hier sehr ähnlich. Im XXIV. Cap. spricht zuerst David und erzählt dem Saul, wie er ihn habe tödten können, im XXVI. spricht David zu Abner und darauf antwortet Saul: „Ist das nicht deine Stimme, mein

Sohn David?" Diese antwortende Frage ist aber hier unpassend und erst erklärlich aus Cap. XXIV. Auch durch Anticipationen zeichnet sich die zweite Relation aus: David und Saul erscheinen Cap. XXVI wie zwei Kriegsheere, die sich gegenüber liegen, Saul hat sogar eine Wagenburg bei sich, — für einen Streifzug gegen David nicht recht passend; da sind Verhältnisse und Personen aus dem zweiten Buch anticipirt; denn David ist nach der älteren Darstellung nur von 400 bis 600 Leuten umgeben, die Schulden hatten und verbittert waren, hier aber erscheint er mit einem Feldherrn, dem Abisai. David beklagt sich Saul gegenüber, dass man ihn gewaltsam vom Erbe Gottes ausgeschlossen und gezwungen habe, anderen Göttern zu dienen; das sind Redensarten des zweiten Erzählers, der in seiner Ausdrucksweise dem zweiten Elohisten des Pentateuch nahe steht und auch theokratische Elemente liebt. — Es ist nach alle dem höchst wahrscheinlich, dass der zweite Verfasser den ersten kannte, dessen Berichte aber einen namentlich durch solche theokratische Beziehungen erweiterten und ergänzten zur Seite stellen wollte.

§ 6. Das Zeitalter.

Wer behauptet, das Buch sei bald nach David oder nach Salomo geschrieben, muss das beweisen. Die geschichtlichen Differenzen zeigen, dass eine längere Zeit verstrichen war, ehe die Aufzeichnung der Thatsachen stattfand, und die Zeit Samuel's wird ausserdem IX, 9 bereits als alte Zeit betrachtet. — Die ältere Relation ist allerdings in mancher Beziehung treu und zuverlässig; denn sie meidet Uebertreibungen, besonders bei den Angaben in Betreff des Heeres; Saul bringt im Anfang seiner Regierung 3000 Mann zusammen, XIII, 2; davon verlaufen sich aber sehr viele, so dass ihm nur noch 600 bleiben, XIII, 15; mit diesen kämpft er gegen die Philister. Die zweite Relation indessen, cf. XI, 8, giebt ihm 300000 Mann und XV, 4 gegen die Amalekiter 200 000 Mann aus Israel und 10 000[1])

[1]) Vatke vermuthete ein ursprüngliches „20 000“, damit die zehn Stämme zehnmal so viel aufbringen, als der Stamm Juda. H. P.

aus Juda; der Anhang zum II. Buch Samuelis zählt sogar 800000 Kriegsleute aus Israel und 500000 Mann aus Juda, XXIV, 9, und so steigert sich die Uebertreibung bis hin zu den Büchern der Chronik. — Die erste Relation spricht höchst unbefangen über Dinge, die von späteren Theokraten heftig getadelt wurden; sie erwähnt das Bild in Nob und seinen Gebrauch zum Orakel, rein historisch, I. Sam. XXI, 9 und XXIII, 2. 6, ohne weiter etwas hinzuzufügen. Ebenso lässt dieser Verfasser I. Sam. XIV, 37 Saul bei der Bundeslade das Orakel befragen, aber Jahveh antwortet nicht, weil eine Verschuldung eingetreten war. Warum er nicht antwortet, wenn ein Loos geworfen wird und dies eine bestimmte Bedeutung hat, ist unklar. Selbst die zweite Bearbeitung berichtet unbefangen von dem Orakelgötzen, den Michal in's Bett David's legt, XIX, 13. Nirgends also im Buche findet sich eine Spur von der Anschauung der Elohimsquelle des Pentateuch, nicht einmal des Jehovisten, höchstens lässt sich alles vereinigen mit derjenigen des zweiten Elohisten. Beide Erzähler lebten aber so sehr in den späteren Verhältnissen, wie sie sich nach der Trennung der Reiche gestalteten, dass sie sich die nationale Einheit nur als aus Israel und Juda zusammengesetzt denken können, obgleich es unter David noch kein Israel und Juda gab.

In ähnlicher Weise wird von der älteren Relation Jerusalem schon zur Zeit Goliath's erwähnt, I. Sam. XVII, 54; es wird als „alterthümliche" Ausdrucksweise bezeichnet, dass die Propheten רֹאֶה heissen, IX, 9; es werden Sprichwörter erklärt, I. Sam. X, 12 und XIX, 24, es wird ferner gesagt, dass gewisse Städte sich noch im Besitz der Könige von Juda befinden, I. Sam. XXVII, 6, aber nirgends ist eine genauere Zeitbestimmung gegeben. Man sieht, dass die Verfasser längere Zeit nach den Begebenheiten schrieben, man erkennt die Differenz der beiden Relationen, alles Genauere fehlt, so dass man die Abfassungszeit der Bücher nur muthmasslich bestimmen kann. Gewöhnlich setzt man die Bücher Samuelis nach den zwei Relationen an's Ende des 8., oder in den Anfang des

7. Jahrhunderts. Dagegen ist nichts einzuwenden, aber es kann auch im Einzelnen nicht bewiesen werden. — Nach Analogie der älteren Hauptschrift im Buche der Richter, die wahrscheinlich vorausgesetzt ist, da II. Sam. XI, 21 auf das Ende Abimelech's hingewiesen wird (was aber auch die Tradition erhalten haben kann), setzt man die ältere Relation am besten gleichzeitig mit diesem Theile des Richterbuches an's Ende des 8., die zweite Relation dagegen in die Mitte des 7. Jahrhunderts.

Nun wurde das Buch aber zweimal überarbeitet. Die erste Bearbeitung wurde bei der Zusammenstellung der Relationen vorgenommen, und der Redactor, der beide Erzählungen geschickt in einander schob, hat nur kleine Aenderungen gemacht, damit das Ganze harmonirte. Solche Glossen finden sich mehrfach und sind leicht zu erkennen. I. Sam. XX, 1 spricht David zu Jonathan, den er nach der älteren Relation nicht verlassen hatte, während er nach der jüngeren nach Rama geflohen war; da diese Erzählung nun eingeschaltet wurde, ergänzte der Redactor den älteren Bericht durch die Parenthese: Und David — floh von Najoth bei Rama und kam und — sprach vor Jonathan. I. Sam. XIV, 3, wo der Priester Saul's erwähnt wird, der die Bundeslade hat, folgt die Genealogie dieses Mannes; dergleichen giebt aber die ältere Relation sonst nicht; es ist Zusatz, wie wahrscheinlich auch I. Sam. XXV, 1[a], die Erzählung von Samuel's Tode und wie ganz Israel ihn betrauert und in seinem Hause zu Rama begräbt, wörtlich nach XXVIII, 3, wo die jüngere Relation den Tod erzählt; dass die ältere ihn berichtete, ist nicht motivirt, da Samuel in ihr keine Rolle spielt. Wahrscheinlich aber hat dieser Redactor auch andere kleine Glossen gemacht und vielleicht das Lied der Hanna (im Zeitalter des Josia nach Ewald) hinzugefügt. — II. Sam. V—VII rührt die Unordnung von ihm her; mitten in die Kriegsgeschichte der älteren Relation schiebt er die Ueberführung der Bundeslade und David's beabsichtigten, aber gehemmten Tempelbau, — offenbar, um nichts verloren gehen zu lassen. — Diese Bearbeitung nun, aber so, dass das Ende

noch dabei war, welches jetzt in den Büchern der Könige steht, müssen wir vorexilisch denken. Ewald setzt sie in's Zeitalter des Josia, das ist aber Vermuthung; sie konnte auch später stattfinden. Es ging die Zusammenstellung zu einem Ganzen vielleicht aus von dem Verfasser der Königsgeschichte, dessen Buch bis auf Jojakim citirt wird, wo es abbricht. Dieser Mann, der Autor eines sehr wichtigen Buches, hatte das Bedürfniss, einen festen Ausgangspunkt für sein Werk zu erhalten, und daher die Veranlassung, jene beiden Relationen der Bücher Samuelis zu verschmelzen.

Die zweite Bearbeitung erfolgte ohne Zweifel durch den Verfasser der Bücher der Könige; dieser schnitt aber den ursprünglichen Schluss der Bücher Samuelis hinter II. Sam. XX ab, welcher die Geschichte David's bis zu seinem Tode und eine Geschichte Salomo's gab, die in den früheren Stücken schon vorbereitet ist; dieser Schluss steht jetzt in bearbeiteter Form I. Regg. I—XI. Der Verfasser löste diesen Inhalt ab, da er selbst sein Werk als fortlaufende Einheit anschliessen wollte, und in die nun entstandene Lücke schob dann entweder der Verfasser der Bücher der Könige selbst oder ein späterer Redactor, welcher die Bücher Samuelis und die Bücher der Könige trennte, den jetzigen Anhang II. Sam. XXI—XXIV, der daher zum Theil jünger ist, als die andere Erzählung, so Cap. XXIV, zum Theil aber auch älter, wie das Verzeichniss der Helden David's. In der Kriegsgeschichte II. Sam. XXI, bes. Vs. 19, hat man oft Goliath II. entdeckt, aber die Lesart ist falsch; es ist nach I. Chron. XXI (XX), 5 der Bruder Goliath's zu lesen; denn die Chronik giebt in diesen schwierigeren Textstücken meist das Richtige. Wahrscheinlich enthielt diese im Anhang befindlichen Kriegsgeschichten wie auch jene Heldenliste das grosse Königsbuch, welches in überarbeiteter Gestalt dem Verfasser der Chronik vorlag, cf. II. Chron. XXIV, 27.

Die Bücher der Könige.

§ 7. Name und Inhalt.

Beide Bücher bilden ein Ganzes und wurden erst durch

die Septuaginta zerlegt. Sie erzählen die israelitische Geschichte von den letzten Jahren David's bis zum Untergang des jüdischen Staates, d. h. bis zum babylonischen Exil, und heben dann noch einen besonderen Zug aus der Geschichte Jojachin's im Exil hervor.

a. I. Regg. I—XI. Die Erzählung nimmt den Schluss der Bücher Samuelis als Ausgangspunkt, so dass das I. Cap. noch ganz in der Sprache und Manier jener Schrift gehalten ist. Von Cap. II an aber beginnt die Veränderung des Inhaltes; da wird plötzlich das Gesetz erwähnt; dieses Einmischen des Eigenen schwindet und macht sich dann von der Geschichte Jerobeam's an erst wieder geltend.

b. I. Regg. XII bis II. Regg. XVII. Synchronische Geschichte der beiden nach Salomo's Tode getrennten Reiche.

c. II. Regg. XVIII—XXV. Geschichte des kleinen Reiches Juda von 722 (richtiger 699) bis 588.

§ 8. Vom Charakter der Bücher.

Im Grossen und Ganzen bilden die Bücher der Könige eine sehr wichtige Geschichtsquelle, aber noch höher würde ihre Bedeutung sein, wenn der Verfasser statt seiner paränetischen Digressionen mehr von dem historischen Inhalte seiner Hauptquellen mitgetheilt hätte. Vortrefflich ist z. B. die Ausführung der Geschichte Ahab's, Josaphat's und Jehu's, der Athalja und des jungen Joas, ebenso des Ahas und Jesaja, daneben aber finden wir viele unhistorische Züge, besonders in den Prophetensagen, auch I. Regg. XIII und XIV, desgleichen Uebertreibungen, da sich eine ideale Anschauung von der Vorzeit gebildet hatte; so besonders in der Darstellung der Weisheit und des Reichthums Salomo's. Den Verfasser selbst erkennt man in wiederkehrenden Erörterungen; denn bei jedem Könige in Israel und Juda wiederholt er bestimmte Gesichtspunkte und Phrasen. In Israel unterscheidet er eine grössere und eine kleinere Sünde: die grössere ist der Götzendienst, die kleinere die Sünde Jerobeam's, der Stierdienst in Bethel und Dan; in Juda ist die grössere gleichfalls der Götzendienst,

die kleinere dagegen der Höhendienst. Und darin kennzeichnet sich der Hauptgesichtspunkt des Verfassers, der eine religiöse Geschichte der beiden untergegangenen Reiche geben wollte, eine Art Kirchengeschichte. Er nahm daher von dem streng politischen Material seiner Quellen nur so viel auf, als er nothgedrungen musste, liess vieles aus, verwies auf seine Vorlagen und benutzte den Stoff nur, um seinen Lesern eine warnende Geschichte von den Folgen des Götzendienstes und der unlauteren Verehrung Jahveh's zu geben. Als Maassstab diente ihm die Form des deuteronomischen Gesetzes, aus dem er die Formeln entlehnt.

§ 9. Die Quellen.

a. Vorausgesetzt wird als Quelle das Werk, welches, jetzt am Ende gekürzt, als Bücher Samuelis existirt; denn mit dem XX. Cap. bricht im II. Buch Samuelis der Zusammenhang ab, läuft jedoch fort im I. Buch der Könige. Nun greift aber die Erzählung zugleich hinüber in die Geschichte Salomo's, und daher ist es wahrscheinlich, dass das ältere Werk auch Salomo's Geschichte behandelte, und dass der Verfasser der Bücher der Könige es aufnahm, aber auch bearbeitete. — I. Regg. XI, 41 wird

b. ein Buch der Geschichte Salomo's genannt, und es ist zweifelhaft, ob dies der letzte Theil der Bücher Samuelis oder eine besondere Schrift war; letzteres ist wahrscheinlicher, da nach dem Geiste der Bücher Samuelis kaum so ausführliche Schilderungen, wie vom Bau des Salomonischen Tempels, erwartet werden dürften.

c. Die dritte Hauptquelle unseres Verfassers war das historische Werk unter dem Namen „Buch der Zeitgeschichte über die Könige von Juda“ und „Buch der Zeitgeschichte über die Könige von Israel“. Dies Werk wird oft citirt von Jerobeam bis auf Jojakim; es enthielt nicht nur kurze Notizen des Mazkir, des Reichsannalisten; denn da der eigenthümliche Stil des Verfassers der Bücher der Könige, wie er besonders in den paränetischen Stücken zu Tage tritt, in den

ausführlichen Geschichtserzählungen fehlt, so nahm er diese offenbar aus dem grossen Königsbuche auf, welches mehr einen politischen, als religiösen Charakter hatte und daher besonders wirkliche Geschichtselemente enthielt, wie die ältere Quelle der Bücher Samuelis. Dies Werk also nahm unser Verfasser auf, so weit es sein Zweck verlangte, ohne für gewöhnlich in die historischen Details einzugehen. Es entstand aber am Ende des 7. Jahrhunderts; denn es geht herab bis auf Jojakim; dann hat es sich, wie es scheint, länger noch erhalten, ist bis in die nachexilische Zeit gelangt, hier überarbeitet und vermehrt und bildet in dieser Gestalt eine der Hauptquellen der Chronik.

d. Ausserdem hat man eine besondere Quelle anzunehmen für die denkwürdige Zeit des Jesaja und Hiskia. Es finden sich zwei parallele Stücke mit echten Orakeln des Jesaja, II. Regg. XVIII — XX, cf. Jesaja XXXVI — XXXIX. Keine von beiden Relationen ist aber Urschrift, sondern beide zusammen sind geflossen aus einer gemeinsamen älteren Quelle.

e. Auch für die Prophetensagen sind wahrscheinlich schriftliche Quellen anzusetzen, in denen wohl das Zeitgeschichtliche neben dem prophetischen Element gegeben war. Es findet sich in diesen Stücken nicht der Sprachgebrauch des Verfassers der Bücher der Könige.

Zu welchem Zweck der Verfasser das alles bearbeitete, ordnete und zusammenstellte, das zeigen uns die paränetischen Elemente II. Regg. XVII, XXII, XXIII, ferner die Prophetensagen I. Regg. XIII und XIV. Da erkennt man den Schriftsteller, der durch das Studium des Deuteronomiums und Jeremias gebildet ist, den Propheten oder prophetisch gesinnten Priester vom Ende des babylonischen Exils.

§ 10. Die Abfassungszeit.

Bei wenigen Büchern des Alten Testamentes ist die Abfassungszeit so sicher zu bestimmen, wie hier. — Im Ganzen wird die Erzählung fortgeführt bis zum Beginn des babylonischen Exils, 588, in einer einzelnen Notiz bis zur Befreiung

des 599 in's Exil geschleppten jüdischen Königs Jojachin, 562, sogar gesagt, dass er bis an seinen Tod, der nicht näher bestimmt ist, frei blieb, II. Regg. XXV, 30. Der Verfasser erlebte also den Ausgang dieses Königs, aber nicht die Befreiung der Exulanten, da er sich vielmehr I. Regg. V, 4 als Einen zu erkennen giebt, der östlich vom Euphrat lebt, und die Befreiung, wäre sie erfolgt gewesen, doch wohl nicht verschwiegen haben würde. Gegen diese begründete Annahme scheinen aber manche Elemente zu sprechen, sofern mehrfach von einzelnen Einrichtungen gesagt wird, sie bestehen, „bis auf diesen Tag"; so I. Regg. VIII, 8; IX, 21; XII, 19; II. Regg. X, 27. Daher hat man ein successives Entstehen angenommen, das Werk angefangen werden lassen während des bestehenden Staates, vervollständigt im Exil, aber das ist unhaltbar. Denn was jene Stellen betrifft, so findet sich dieselbe Formel auch in der Chronik, die doch sicher nachexilisch ist; daher gehört denn die Formel der älteren Quelle an, und die Verfasser der Bücher der Könige und der Chronik haben sie aufgenommen. Dass das Buch nicht successiv entstanden ist, beweist der Einfluss, den das Deuteronomium auf den Verfasser übt; dies aber ist im letzten Decennium des Reiches Juda entstanden, und somit sind die Bücher der Könige gegen Ende des babylonischen Exils geschrieben. Zu behaupten, dass die letzte Notiz ein späterer Zusatz sei, ist willkürlich.

Der Verfasser selbst ist nicht zu bestimmen. — Der Redactor der Bücher Samuelis hat die Bücher der Könige nicht geschrieben, da Charakter und Tendenz in beiden Werken nicht gleich, in den Büchern der Könige namentlich stets das Deuteronomium Maassstab der Gesetzgebung ist. Wegen dieser Verwandtschaft mit dem Deuteronomium und mit Jeremia sollen das Deuteronomium und die Bücher der Könige von Jeremia geschrieben, das Ende der Bücher der Könige aber ein Zusatz sein; indessen schon die Identität des Deuteronomikers mit Jeremia ist nicht zu beweisen; ihre Aehnlichkeit erklärt sich aus Bekanntschaft und gleicher Zeit, die Aehnlich-

keit der Bücher der Könige mit beiden aus der Verehrung, welche der Verfasser für das Deuteronomium und den Propheten hatte.

XIII.

Die Erörterung des Verhältnisses von Glauben und Werken im Jacobusbriefe.

(Cap. 2, 14—26.)

Von

Dr. Alb. Klöpper,
Professor der Theologie in Königsberg.

In dem berühmten Abschnitte des Jacobusbriefes, in welchem der Verfasser desselben sich über das Verhältniss des Glaubens und der Werke in eine eingehende Erörterung einlässt (Cap. 2, 14—26), befinden sich bekanntlich mehrere Punkte, deren Verständniss nicht so ohne Weiteres klar ist, und die dem Ausleger Schwierigkeiten bereiten. Zu einem nicht geringen Theile ist die Ermittelung der Anschauung, die sich der Verfasser über die betreffende Materie gebildet, und der er in dem vorliegenden Passus seines Briefes einen Ausdruck gegeben hat, davon abhängig, wie man Vs. 18 sich deutet. Es wird sich also für uns vorzugsweise darum handeln, den in diesem Verse sich aussprechenden Gedanken, in welchem der springende Punkt in der dialektischen Argumentation des Verfassers enthalten zu sein scheint, und ohne dessen richtige Ermittelung und Fixirung die weiter sich explicirende Deduction nicht als eine angemessene, harmonisch mit sich zusammenstimmende Gedankenentwickelung wird begriffen werden können, zu möglichster Klarheit zu erheben.

Zu diesem Zwecke wird es zunächst nöthig sein, den Zusammenhang, in welchem der betreffende Vers auftritt, kurz

anzugeben, und dann einige Versuche neuerer Theologen, den Sinn jenes zu ermitteln, zu besprechen, um uns zu überzeugen, ob wir uns bei irgend einer früheren Deutung beruhigen können, oder Anlass haben sollten, eine andere Interpretation zu befürworten.

Mit Beginn des zweiten Capitels fühlt sich der Verfasser bewogen, seine Leser davor zu warnen, ihren Glauben an unsern Herrn Jesus Christus, den er näher als den Herrn der Herrlichkeit charakterisirt, so zu haben, dass sich mit demselben Aeusserungen einer parteilichen Gesinnung (*προσωποληψίαι*) verbinden (Vs. 1). Diese Warnung wird durch Vorführung eines concreten Falles verdeutlicht, in welchem christliche Brüder einem in ihr Versammlungslocal eintretenden Reichen sofort mit Devotion einen bequemen Sitzplatz anbieten, während sie gleichzeitig gegen einen Armen durch Hinverweisung auf einen Nothsitz ihre despectirliche Gesinnung zum Ausdruck bringen (Vs. 2—3). In diesem Verhalten sieht der Verfasser eine innere Gemüthsverfassung sich factisch ausdrücken, die er als ein in sich selber in Streit oder Widerspruch Stehen der bezüglichen Subjecte (*διακρίνεσθαι ἐν ἑαυτοῖς*) bezeichnet; und muss er ihnen zum Vorwurf machen, dass sie bei jenem ihren Benehmen als solche Richter aufgetreten seien, auf welche böse Gedanken (Reflexionen) ihre Motivationskraft ausgeübt hätten (*ἐγένεσθε κριταὶ διαλογισμῶν πονηρῶν.* Vs. 4). Sie haben sich nämlich als derartige Richter mit ihrem Urtheilsspruch in grellen, schneidenden Widerspruch gestellt zu Gott, der ein diametral entgegengesetztes Urtheil über die, nach der Schätzungsweise der Welt Armen (*τοὺς πτωχοὺς τῷ κόσμῳ*) d a d u r c h factisch abgegeben hat, dass Er sie (aus der Welt heraus) sich (sibi) auserwählt hat (*ἐξελέξατο*), um sie als Reiche im Glauben und als Erben des, den Ihn liebenden Kindern verheissenen Reiches hinzustellen (Vs. 5. 6[a]). Seien es ferner nicht die Reichen, welche eine knechtende Vergewaltigung der Gläubigen sich zu Schulden kommen liessen? Sind nicht eben sie es, welche jene vor (weltliche) Gerichtshöfe schleppen? Nicht dieselben, welche für den schönen, auf die Leser (als

das neue Eigenthumsvolk Gottes) herabgerufenen Namen (Christi) nur lästernde Worte haben (Vs. 6[b]. 7)?

Für jene Handlungen einer parteilichen Gesinnung dürfen die Leser nicht das Gebot der Nächstenliebe als Deckungsschild bereit halten (Vs. 8). Vielmehr verbiete das Gesetz selber das die Person Ansehen (προσωποληπτεῖν) als Sünde, und überführe somit die sich desselben schuldig Machenden als Gesetzesübertreter (Vs. 9). Wird nun aber dies eine Gebot übertreten, so ist damit ipso facto, da alle Gebote eine solidarische Einheit bilden, das ganze Gesetz als solches übertreten (Vs. 9).

Diese Erörterung einer bestimmten Gesetzesübertretung durch parteiliches Benehmen, erweitert sich zu der allgemeinen Ermahnung: ihr Reden und Thun so einzurichten, dass sie sich dabei jederzeit als solche ansehen, die einstens durch das „Gesetz der Freiheit" ihr Gerichtsurtheil empfangen würden. Dieses Gericht ist ein unbarmherziges gegen den, der nicht Barmherzigkeit geübt hat (zu dem das obige Beispiel der den Armen zu Gunsten der Reichen Verunehrenden eine bedenkliche Vorstufe bildet) — während Barmherzigkeit (wo und soweit sie sich im Gläubigen als Motiv seines Handelns zur Geltung bringt; ἔλεος, — der Verfasser sagt wohlerwogen nicht: ὁ ποιήσας ἔλεος) sich dem (künftigen) Gerichte gegenüber (mit hoffnungsvoller Freudigkeit auf gnädige Anerkennung) rühmen darf (Vs. 12—13).

Sind die Gläubigen zu einem solchen Reden und Handeln verpflichtet, das vor dem künftigen Gerichte durch „das Gesetz der Freiheit" bestehen kann, und ist es in erster Linie nur die Bethätigung erbarmender Liebe an den Brüdern, die einem gnädigen Gericht in vertrauensvoller Hoffnungsfreudigkeit entgegensehen darf: so kann der Verfasser in Vs. 14 nach dem Nutzen fragen, den die Behauptung Jemandes habe, welcher sich den Besitz von Glauben zuschreibt, während er Werke factisch nicht hat. Ist doch nicht vermögend der (so eben gekennzeichnete) Glaube (d. h. der Glaube dessen, der ihn zu besitzen angiebt, ohne aber Werke zu haben), den Betreffenden sicher zu stellen, ihm Errettung zu gewähren vor dem künf-

tigen Gerichtetwerden durch das Gesetz der Freiheit, bei welchem, wie wir ja erfahren haben, principiell die Bethätigung oder Nichtbethätigung erbarmender Liebe Ausschlag gebend sein wird für das künftige Loos des Menschen. Es ist selbstverständlich, dass *σῶσαι* im Rückblick auf Vs. 12—13 nur die angegebene Bedeutung haben kann; nicht die allgemeine: aus den verderblichen Einflüssen der bösen, sündigen Welt in eine Sphäre erheben, wo sich ein Heilungsprocess zum Bessern einleitet. Dies letztere Moment hatte Jacobus 2, 5 mit *ἐξελέξατο* bezeichnet, und an derartig auserwählte Brüder, bei denen er aber tiefe Mängel und Schäden in christlicher Erkenntniss und Lebenspraxis vorfindet, richtet er die hier vorliegenden Warnungen und Mahnungen. Wenn er nun unter diesen solche Persönlichkeiten antrifft, die sich des Besitzes von Glauben rühmen, ohne Werke zu besitzen: so wird selbstverständlich nicht dem Glauben, wenn er auch immerhin noch der Werke entbehrt, alle und jede Heilskraft abgesprochen, sondern nur die Kraft, seinen Besitzer vor dem definitiven Endgerichte des jüngsten Tages als einen solchen hinzustellen, dem von Seiten Gottes oder Christi Barmherzigkeit zu Theil werden werde.

In diesem Verse stellt nun also der Verfasser eine Behauptung als These nachfolgender näherer Erörterung auf, die, durch das Vorangehende bereits eingeleitet und vorbereitet, keineswegs im Lichte einer völlig unerwarteten und paradoxen Aussage erscheint. Bringt sie ja offenbar nur das auf eine bestimmte kategorische Formel, was der Verfasser indirect bereits im Vorangehenden nicht undeutlich ausgesprochen hatte.

Zur näheren Verdeutlichung dieser seiner These bedient sich nun Jacobus wieder eines anschaulichen Beispiels. Er setzt den Fall, dass ein christlicher Bruder oder eine christliche Schwester nackt, d. h. in dürftigster, unzureichender Bekleidung und der täglichen Nahrung entbehrend einem (wohlhabenden) Christen entgegentreten, und dieser, anstatt sich irgend welches wirkliche Opfer der Barmherzigkeit aufzuerlegen, für die nothleidenden Brüder nichts Anderes, als ein paar wohlwollende

Wünsche für ihr ferneres Wohlergehen übrig hat. Hat nun in dem angeführten Beispiele eine mitleidige Gesinnung, die bis zu dem Grade in sich innerlich verschlossen bleibt, dass sie sich nur bis zur Aeusserung einer leeren, nichts kostenden, alles Gute dem Nächsten anwünschenden Redensart emporhebt, gar keinen realen Nutzen: so ist, wie der Verfasser in

Vs. 17 den richtigen Analogieschluss zieht, auch der Glaube, wenn er nicht hat Werke, todt an sich, in Beziehung auf sich selber (*οὕτω καὶ ἡ πίστις, ἐὰν μὴ ἔχῃ ἔργα, νεκρά ἐστι καθ᾽ ἑαυτήν*). — Todt *καθ᾽ ἑαυτήν*, d. h. in dieser seiner rein auf sich selber beschränkt bleibenden Innerlichkeit, ähnlich wie in dem eben aufgeführten Beispiele das nicht die Schwelle zur That überschreitende Mitleid auf den Namen eines lebendigen keinen Anspruch hatte.

Es reiht sich nun der schwierige

Vs. 18 an: *ἀλλ᾽ ἐρεῖ τις· Σὺ πίστιν ἔχεις, κἀγὼ ἔργα ἔχω· δεῖξόν μοι τὴν πίστιν σου, κἀγώ σοι δείξω ἐκ τῶν ἔργων μου τὴν πίστιν* [*μου*]. Man wird nicht leugnen können, dass, wenn man zunächst die rein formale Beschaffenheit dieser Sätze in Betracht zieht, man den Eindruck gewinnt, Jacobus führe hier einen Gegner redend ein, der ihm die Worte *σύ* — *ἔχω* entgegenstellt, auf welche der Briefsteller sofort in rascher Gegenrede die Worte: *δεῖξον* — *τὴν πίστιν* [*μου*] erwidert. Allein, wendet man nun seine Aufmerksamkeit dem Sachlichen dieses Einwandes des Gegners, und der Widerlegung jenes seitens des Jacobus zu: so kommt man nothwendig auf Punkte, die einen Zweifel an der gedachten formalen Auffassung der bez. Sätze erwecken müssen. Wenn der gegnerische *τις* (mag er nun derselbe sein, wie der *τις* in Vs. 14, oder wenigstens ein Gesinnungsgenosse desselben) zu Jacobus sagt: Du hast Glauben, und ich habe Werke: so erscheint es unpassend, dass der Besitzer und Vertheidiger eines solchen Glaubens, den Jacobus vorher als einen todten charakterisirt hatte, diesen selben Glauben gerade dem beilegt, der über den beanspruchten Besitz eines solchen Glaubens sich im Vorangehenden so geringschätzig geäussert hatte.

Ferner, — wie kommt der Bestreiter des Standpunktes, den Jacobus in Betreff von Glauben und Werken repräsentirt, dazu, sich gerade Werke zu vindiciren (*κἀγὼ ἔργα ἔχω*); er, gegen den doch Jacobus auf die Nothwendigkeit aufmerksam gemacht hatte, dass nur der von Werken begleitete Glaube eine effective und definitive Heilskraft besitze? Die einfache Behauptung des Gegners, dass er (der Gegner selbst) Werke habe, kann doch so ohne weiteren näheren Nachweis, woher diese Werke kommen und welcher Art sie seien, unmöglich als eine Gegeninstanz gegen die, von Jacobus aufgestellte und durch einen Analogieschluss erläuterte These genügen.

Lässt sich aber so schon das, was der gegnerische Interlocutor sowohl in Beziehung auf den Jacobus, als auch in Beziehung auf sich selber als Behauptung aufstellt, nicht wohl als sachgemäss und der Situation entsprechend ansehen: so scheint im Weiteren auch das, was Jacobus seinem Widersacher entgegenstellt: „Zeige mir deinen Glauben ohne die Werke, und ich werde dir zeigen aus meinen Werken den Glauben,“ nicht an einer zweckentsprechenden Stelle zu stehen. Machen ja doch diese Worte des Jacobus den Eindruck, unter einer Voraussetzung geredet zu sein, die eben nicht die wirkliche ist, nämlich unter der, als habe der Gegner dem Jacobus nicht Glauben, sondern Werke als seinen Besitz zugestanden, dagegen für sich (den Gegner) nicht Werke, sondern Glauben in Anspruch genommen. Mit anderen Worten: Jacobus richtet seine Entgegnung so ein, als habe der Gegner das Gegentheil von dem gesagt, was er factisch gesprochen hatte, so, als seien seine Worte gewesen: „Du hast Werke, und ich habe Glauben;“ Worte freilich, die als solche gar keinen irgend welchen, die Gedankenentwickelung fördernden Gehalt gehabt haben würden, sondern nur eine Thatsache ausgesprochen hätten, welche die selbstverständliche Voraussetzung enthielt, unter der Jacobus überhaupt seine Polemik gegen einen nutzlosen Glauben eröffnet.

Unter diesen Umständen könnte man sich, einen anderen Vorschlag zur Lösung der vorliegenden Schwierigkeit anzu-

nehmen, disponirt fühlen. Man könnte annehmen, der redende τις in Vs. 18 sei nicht identisch mit dem in Vs. 14 eingeführten, und er werde von Jacobus aufgestellt, um die Rolle des Vertheidigers des ursprünglichen Gegners des Verfassers zu übernehmen. In dieser Eigenschaft sagt der τις unseres Verses: „Du hast Glauben," und meint mit diesem σύ nicht den Jacobus, sondern den τις in Vs. 14. Und, wenn er nun weiter fortfährt: „und ich habe Werke", so meint er mit dem ἐγώ nicht sich (den Vertheidiger) selber, sondern den Jacobus. Um die Möglichkeit der Beziehung des zweiten, vom Interlocutor gesprochenen Satztheiles auf den Jacobus darzuthun, muss man annehmen, dass das „κἀγὼ ἔργα ἔχω" aus der directen Rede in die indirecte Sprachweise dahin umzuformen sei, als lasse Jacobus den Vertheidiger des τις in Vs. 14 sagen: „Du hast Glauben, und von mir (dem Jacobus) wird er sagen, dass ich Werke habe." Der Zweck, den der Interlocutor anstrebte, würde dann der sein, dem Jacobus, indem er ihn auf den Standpunkt blosser Werkgerechtigkeit herabdrückt, indirect den Glauben abzuerkennen, welchen (Glauben) er ja im ersteren Satztheil lediglich seinem Schützling zuerkannt hatte. Mit anderen Worten: der in Vs. 18 redend Eingeführte würde die Tendenz verfolgen, den Jacobus, der so eifrig gegen einen werklosen Glauben polemisirt hatte, dadurch zu widerlegen, dass er seinen Standpunkt derartig outrirt, dass dem Jacobus nichts als die blossen Werke ohne Glauben übrig bleiben, und er damit von dem christlichen Standpunkte überhaupt abgedrängt wird, während sein ursprünglicher Gegner, gegen den Jacobus seine Polemik eröffnet hatte, mit dem ihm vindicirten Glauben seinen wohlberechtigten Standort auf dem Boden der evangelischen Lehre behielt. —

Allein diese Deutung der Worte des Interlocutors ist, — das wird man sich keinen Augenblick verhehlen können, — auf einem wahrhaft verzweifelten Wege der Interpretation zu Stande gekommen. Die Annahme, dass der erstere Satztheil des Redners als directe, der zweite als indirecte Ausdrucksweise aufgefasst werden könne, ist unter den vorliegenden Ver-

hältnissen, wo durch Nichts ein Wechsel der Rede angedeutet ist, thatsächlich unmöglich. Hätte Jacobus den redenden Dritten wirklich das sagen lassen wollen, was man so eben angenommen hat, so musste derselbe sich etwa so ausdrücken: *σὺ πίστιν ἔχεις, καὶ περὶ ἐμοῦ* (sc. *ἐρεῖ*) *ὅτι ἔργα ἔχω.* So wie nun aber die Worte thatsächlich dastehen, wird man unter keinen Umständen sich erlauben dürfen, unter dem *κἀγώ* ein anderes Subject zu verstehen, als das von dem redenden *τις* (Vs. 18) repräsentirte.

Kommen wir, wie sich herausgestellt hat, auch auf dem zuletzt eingeschlagenen Wege nicht zum Ziel, so bietet sich eine andere Möglichkeit uns dar, unsern räthselhaften Vers dem Verständniss aufzuschliessen. Warum soll der redend eingeführte *τις* gerade ein Gegner des Jacobus und entweder mit dem *τις* in Vs. 14 identisch, oder wenigstens ein Vertheidiger dieses letzteren sein? Kann er nicht ebensowohl als Bundesgenosse des Jacobus und demnach als Bestreiter des Vs. 14 vorausgesetzten Gegners des Briefstellers aufgefasst werden? Unter dieser Annahme würde der Gesinnungsgenosse des Jacobus dessen Gegner so anreden: „Du hast Glauben, und ich habe Werke.“ Natürlich müssen die folgenden Worte ebenfalls dem, dem Jacobus Beistand leistenden Interlocutor zugeschrieben werden: Zeige mir deinen Glauben ohne die Werke u. s. w. Aber wo endet nun die Rede dieses für den Jacobus eintretenden *τις*? Unmöglich mit dem Schluss von Vs. 18. Auch Vs. 19 wird man ihm noch beilegen müssen. Aber sollte der Verfasser des Briefes wirklich schon mit Vs. 20 selbst wieder das Wort ergriffen haben? Dies ist in den Worten: *θέλεις δὲ γνῶναι, ὦ ἄνθρωπε κενέ, ὅτι κτλ.* in keiner Weise angedeutet; ja das *δέ* scheint dieser Annahme eher im Wege zu stehen, als sie zu begünstigen. Allein, wo sollen wir nun der Rede des Dritten ein Halt setzen? Sollen wir sie wirklich noch bis zu Vs. 23 incl. ausdehnen, und erst mit dem: *ὁρᾶτε ὅτι κτλ.* in Vs. 24, den Briefsteller selbst wieder zu Worte kommen lassen? Allein auch dies hat nicht die allergeringste Wahrscheinlichkeit für sich, da man

nicht begreift, wie zwei einander so ähnliche Beispiele, wie die Rechtfertigung Abraham's und die Rahab's, so von einander getrennt sein sollten, dass das erstere von dem Interlocutor, das zweite von Jacobus selbst für die bezügliche Argumentation verwendet sein sollte.

Man sieht, die an und für sich schon höchst precäre Annahme[1]), dass mit der Formel „ἀλλ᾽ ἐρεῖ τις“ nicht ein, eine Einrede erhebender Gegner des Jacobus, sondern ein befreundeter Bundesgenosse desselben eingeführt sei, hat zur unausbleiblichen Folge, dass dessen Rede so weit fortläuft, dass man nirgendwo ihr Ende mehr finden kann, um für den Briefsteller selbst eine Wiederanknüpfung des Fadens seiner Rede zu gewinnen. Aber selbst schon auf die naheliegende Frage, wesshalb führt denn Jacobus einen solchen, eine längere Zwischenrede haltenden Interlocutor ein, der doch sachlich nichts Anderes zu sagen hat, als was der Briefsteller selber in eigener Person hervorzuheben in der Lage gewesen sein würde?, wird man schwerlich eine irgendwie befriedigende Antwort geben können. Dass durch die Einführung eines Zwischenredners der Fortgang der Argumentation ein lebendigerer, dramatisch spannender würde, kann man für den Fall in keiner Weise beweisen, wenn der Interlocutor gar keine eigene Meinung hat, sondern nur das unselbständige Sprachrohr des Schriftstellers ist, von dem Niemand mit Sicherheit anzugeben im Stande ist, bis wie weit er sich desselben bedient.

Werden wir durch die obigen Erwägungen doch wiederum für die Ansicht günstiger gestimmt werden, dass der als redend Eingeführte eine, von dem Standpunkte des Briefstellers irgend wie differirende Stellung zu der obschwebenden Streitfrage einnehme: so wird uns neuestens folgender Vorschlag zur Lösung der vorliegenden Schwierigkeiten unserer Stelle angeboten. Der Recensent der beiden neuesten Commentare über den

---

[1]) Vgl. die Bedeutung dieser und der ähnlichen Formel: ἐρεῖς οὖν μοι, bei Paulus: 1 Cor. 15, 35; Röm. 9, 19; 11, 19.

Jacobusbrief[1]) lässt den τις Vs. 18 f. aus dem Verhalten der Leser Consequenzen ziehen, die zwar ungerecht sind und die Jacobus sicher nicht verträte, die er aber anführt, um den Lesern zu Gemüthe zu führen, welche üble Missdeutung ihr Christenthum von anderer Seite erfahren kann. Der Standpunkt des Dritten kennzeichnet sich als der eines blossen Moralismus. „Du sagst, dass du ein eigenthümliches religiöses Verhältniss zu Gott (πίστιν) hast, darauf mache ich nicht Anspruch; aber praktische Sittlichkeit habe ich und die ist meine Religion (ἡ πίστις μου). Der sittliche Mensch ist als solcher der religiöse, die Sittlichkeit an sich schon Beweis der Religiosität (ἐκ τῶν ἔργων μου δείξω σοι τὴν πίστιν μου). Dagegen hast du nicht nur mir gegenüber ein Deficit in sittlicher Beziehung, sondern bist auch ganz ausser Stande, das von dir behauptete religiöse Verhältniss zu Gott zu constatiren. Dein Glaube kommt (Vs. 19) auf ein blosses theoretisches Fürwahrhalten hinaus.“ — Das Alles sei nun freilich schief; es sei nicht wahr, dass die Werke in jedem Falle den Glauben, d. h. Sittlichkeit die Religiosität beweise; es sei nicht wahr, dass ohne sittliche Energie bloss ein assensus für die Religion übrig bleibe. Mit diesem Satze beweist der Interlocutor, dass er gar kein Verständniss für das Wesen der πίστις im christlichen Sinne als des Bewusstseins der Gemeinschaft mit Gott, eines Lebens in der Luft der Ewigkeit hat. Aber es ist ein Missverständniss, gegen das die Leser sich schlechterdings nicht schützen können: wie wollen sie ohne die ἔργα die Realität des von ihnen in Anspruch genommenen Verhältnisses zu Gott beweisen? Sie selbst verschulden durch ihre sittliche Schlaffheit diese Missdeutung des Christenthums, wie denn bis auf den heutigen Tag der Inhalt von Vs. 18 und 19 fortwährend von solchen, die ohne Verständniss für das Wesen des Glaubens sind, gegen denselben geltend gemacht wird.

Was nun diese Ansicht Haupt's anlangt, so wird sich kaum jemand verhehlen, dass sich schwere Bedenken gegen

[1]) E. Haupt in den „Theol. Studd. u. Kritt.“ 1883. S. 187 ff.

dieselbe erheben lassen. Kann wirklich ein Nichtchrist, der also doch auch als Heide gedacht werden darf, den wir uns als einen philosophischen Moralisten vorstellig zu machen haben werden, und der nicht etwa im Zeitalter des Deismus oder Rationalismus, sondern in dem der Entstehung unseres Jacobusbriefes lebt, im Ernste seine *ἔργα*, d. h. seine praktische Sittlichkeit für seine Religion ausgegeben, und diese seine Religion mit *ἡ πίστις μου* bezeichnet haben? Und ein solcher religionsloser Moralist soll auch Vs. 20 gesprochen, den Glauben an die Einheit Gottes für etwas Löbliches erklärt und zudem mit der jüdischen Dämonologie sich so vertraut bewiesen haben? Aber gesetzt einmal, dass es zu des Jacobus Zeiten einen solchen modernen Vertreter nichtreligiöser, aber praktischer Sittlichkeit gegeben haben sollte, — eine solche, doch immerhin höchst singulär dastehende Persönlichkeit sollte Jacobus als Redner eingeführt haben, ohne denselben durch irgend welche, wenn auch noch so kurze Charakteristik seinen Lesern näher kenntlich gemacht zu haben, um ihnen zu Gemüthe zu führen, welche Consequenzen sich aus ihrer schlaffen Sittlichkeit ergeben würden? Dies Alles wäre doch aber nur in einem Falle allenfalls vorstellbar, der aber leider hier nicht vorliegt. Nämlich in dem, wenn sich Jacobus der Wendung bedient hätte: Aber, wenn nun jemand sagen würde — (nun könnten die bez. Worte des Interlocutors folgen) — was könntet ihr dagegen einwenden? Aber, anstatt einer solchen Aussage, fährt der Briefsteller in Vs. 20, ohne irgend ein Wort darüber zu verlieren, zu welchem Zwecke er jenen Dritten habe reden lassen, ohne den Lesern auch nur den leisesten Wink zu ertheilen über das mannigfache „Schiefe“, „Nichtwahre“ der „Missverständnisse“ in der Zwischenrede jenes, einfach, als wäre zwischen Vs. 17 und Vs. 20 nichts vorgefallen, fort, sich gegen seinen ursprünglichen Gegner zu wenden. Und die Adressaten sind so gefügig und findig, dass sie bei dem „*ἄνθρωπε κενέ*“ sofort ihre Blicke auf den *τις* in Vs. 14 richten, ohne auch nur einen Augenblick in die so ungemein nahe liegende Verlegenheit zu gerathen, bei dem nichtchristlichen

Moralisten, trotzdem er doch nichts weniger als die volle Wahrheit gesagt hat, hängen zu bleiben!

Tritt so, wie wir bemerklich gemacht haben, diese Deutung der Worte des Interlocutors aus dem Rahmen der historischen Exegese vollkommen heraus und verliert sie sich in die Region freier, moderne praktische Interessen verfolgender Schriftapplication: so möchte es sich, indem wir uns zu dem Context unseres Briefes in Vs. 18 zurückbegeben, empfehlen, es zunächst dahingestellt sein zu lassen, wer der in diesem Verse redende *τις* ist, und uns dafür lediglich an das zu halten, was derselbe aussagt. Man sieht, dieser *τις* trennt das Glauben-Haben und das Werke-Haben in einer solchen Weise von einander, dass er den Besitz des einen (des Glaubens) und der anderen (der Werke) an zwei verschiedene Subjecte vertheilt.

Ist dieser Standpunkt, auf dem man Glauben und Werke scharf von einander scheidet und sie wie zwei völlig disparate Gegenstände, wie zwei, nichts mit einander gemein habende Werthgrössen einander schroff gegenüberstellt, ein wirklich haltbarer und auf Anerkennung Anspruch habender? Darf man Glauben auf der einen, und Werke auf der anderen Seite wirklich so von einander dirimiren und auseinanderhalten, dass man den Glauben für sich, diesem Menschen, die Werke für sich, jenem Menschen als ein ihm zuständiges Besitzthum überweisen kann?

Dies muss Jacobus von seinem Standpunkte aus auf das Entschiedenste bestreiten. Derselbe richtet daher an den *τις* die Aufforderung, ihm (dem Briefschreiber) den Glauben, den jener als eine selbständige, von den Werken streng separirte Werthgrösse jemandem zuerkannt hatte, vorzuzeigen, offenbar hierbei von der Voraussetzung ausgehend, dass der hierzu Aufgeforderte dazu nicht im Stande sein werde. Lässt sich ja augenscheinlich der Glaube, der ohne jedwede Lebensäusserung und Selbstbethätigung (actio ad extra) ist, in dieser seiner in sich selbst verschlossen bleibenden, starren Regungs- und Bewegungslosigkeit als eine reale Grösse weder fassen, noch

irgend jemandem als ein Werthgut so aufweisen, dass dieser von dem Vorhandensein desselben überzeugt werde. Der τις also, an den Jacobus die bez. Aufforderung richtet, kann, — das ist die Ueberzeugung des Letzteren, — den Glauben, der in völliger Separation von den Werken sich befindet, Niemandem zur Perception und Recognition bringen.

Wie steht es nun aber mit dieser Sache auf Seiten des Jacobus? Man sieht: dieser, der eine scharfe Demarcationslinie zwischen Glauben, den ein Individuum, und Werken, die ein anderes Individuum hat, nicht zieht, weiss sich durchaus im Stande, aus seinen eigenen Werken heraus den Glauben zum Aufweise zu bringen, aus dem jene seine Werke als aus einer lebendigen Wurzel herausgewachsen sind. Da der Glaube, dem Jacobus das Wort redet, nicht ein an sich todter, in sich verschlossener, unproductiver, sondern ein lebendiger, triebkräftiger, auf Selbstauswirkung gerichteter ist: so darf Jacobus den τις auf das hinweisen, was als Frucht (Product) dieses Glaubens offen zu Tage getreten ist, was sich der Erfahrung seiner Mitgläubigen als unverkennbares charakteristisches Merkzeichen ächt christlicher Sinnesweise aufgeschlossen hat, zu einem Rückschluss auffordern ab effectu ad caussam efficientem.

Durch dies von Jacobus Erwiderte ist der Standpunkt des, als Gegenredner eingeführten τις, ad absurdum geführt. Die Position desselben: Glaube auf der einen, und Werke auf der anderen Seite, sind selbständige, neben einander herlaufende und sich in keinem Punkte berührende Sonderexistenzen, welche sich in ihrer abstracten Isolirtheit, jede für sich, auf verschiedene Subjecte als ihre Träger vertheilen lassen, ist damit als hinfällig erwiesen, dass Jacobus die unzertrennliche, organische Zusammengehörigkeit von Glauben und Werken in einem und demselben christlichen Individuum aufgewiesen hat, in Folge deren der, seiner gnädigen Anerkennung vor dem Endgerichte freudig entgegenharrende Glaube nur derjenige sein kann, der sich aus seinen Werken als die diese producirt habende virtuelle Kraft aufweisen lässt.

Ist dies aber die Sachlage, so können wir nunmehr, dem

in suspenso gelassenen Punkte näher tretend, die Frage aufwerfen: wer ist der τις, den Jacobus hier redend einführt? Dass es ein Gegner desselben ist, der auf dem Standpunkte eines falschen Glaubensbegriffes steht, ist unzweifelhaft, da ja Jacobus in seiner Entgegnung auf die Worte desselben, offenbar auf einen Solchen Rücksicht nimmt, der einem Glauben ohne Werke das Wort redet, also ganz die Ueberzeugung theilt, die Parole billigt, welche der Vs. 14 redende τις ausgesprochen hatte. Und warum soll dieser, aus der Reihe derer, deren werklosen, todten Glauben der Verfasser im Vorangehenden in Anspruch genommen hatte, sich zur Vertheidigung seines Gesinnungsgenossen aufgerufen Fühlende, nicht dem Jacobus bereitwillig die Concession machen: σὺ πίστιν ἔχεις, um dann, nachdem er an dem Gegner das „suum cuique" zur Ausführung gebracht hat, nunmehr seinerseits auch das, was er (der τις) zu besitzen sich bewusst war, als seinen Rechtstitel für sich in Anspruch zu nehmen? Der Sinn seiner Einrede kann kein anderer sein als der: Du, der du die Beschaffenheit meines Glaubens in Anspruch nimmst, hast doch trotz dieser deiner Polemik immerhin auch Glauben (willst doch auf ihn nicht Verzicht leisten), und bin ich weit entfernt, dir denselben abzustreiten. Und ich meinerseits, dem du einen todten Glauben zuschreibst, habe doch trotz dieser an meinem Glauben geübten Kritik, Werke, auf deren Vorhandensein bei den Christen du ja einen so hohen Werth zu legen scheinst. Da ich nun, trotzdem du dich für die Werke als einen so eifrigen Anwalt aufwirfst, so billig bin, dir Glauben als dein Besitzthum nicht abzuerkennen: so wirst du vice versa deinerseits auch mir so viel Gerechtigkeit widerfahren lassen, um die Thatsache nicht zu bestreiten, dass ich Werke habe, und zwar Werke, die ich ausser, neben dem von dir getadelten Glauben zu haben mir bewusst sein darf."

Diesem sich so äussernden Gegner fährt nun Jacobus sofort in die Parade mit den Worten: „zeige mir deinen, d. h. den von dir mir so billig und bereitwillig concedirten Glauben, der als solcher scharf von den Werken getrennt ist; du wirst

dazu ausser Stande sein, da dieser Glaube, mit dessen Vertheilung an mich du so freigiebig umgehst, für den du als Sachwalt auftrittst, ein so unsichtbar und regungslos bleibendes Wesen ist, dass du nichts aufweisen kannst, wodurch du dessen reale Existenz vor mir oder irgend einem Anderen zu constatiren vermöchtest. Was mich selber dagegen anlangt, so werde ich dir aus meinen Werken den Glauben zum Aufweis bringen, der jene meine Werke erzeugt hat[1]). — Sind ja nämlich die Werke, die Jacobus dem Gegner aufzeigen zu können, die feste Zuversicht besitzt, nicht ein accidentielles Anhängsel des Glaubens, wie es die des Widersachers sind. Und ist andererseits der Glaube, den Jacobus wirklich hat, — nicht der, den der Gegner ihm, aus seinem Bewusstsein heraus, imputirt, — nicht ein abseits liegendes, zufälliges Accidens der Werke, wie dies letztere auf Seiten des Interlocutors der Fall ist. Mit anderen Worten: in der Qualität des Glaubens, den der Gegner vertritt, und des Glaubens, den Jacobus besitzt, ist es beschlossen, dass der erstere nicht, der letztere dagegen aufweisbar ist. Kann der Glaube des Gegners desshalb nicht für das percipirende und anerkennende Bewusstsein Anderer constatirt werden, weil aus den Werken, die er als einen Separatbesitz neben seinem Glauben zu haben vermeint, nichts für die Feststellung der Realität jenes Glaubens erschlossen werden darf: so geben die Werke, die Jacobus hat, um deswillen eine vollgültige Unterlage, um einen Rückschluss auf seinen Glauben machen zu können, weil jene seine Werke ja nicht eine unbekannte Ursprungsquelle, sondern kein anderes Princip haben, als den Glauben, aus welchem sie als naturgemässe Früchte herausgewachsen sind.

Dass diese Deutung von Vs. 18 eine grammatisch, stilistisch

---

[1]) Diese Stelle steht durchaus in Analogie mit Stellen wie Matth. 5, 16; 1 Petr. 2, 12. Derartige Aussprüche dürfen nicht von einem Standpunkte pessimistischer Casuistik beurtheilt werden, sondern sind anzusehen als Aeusserungen einer natürlich-unbefangenen, die Normalität der Verhältnisse in's Auge fassenden Betrachtungsweise.

und logisch durchaus zulässige sei, wird man uns schwerlich bestreiten können. Ob sie in ihrem religiös-sittlichen Gehalte so viel „Schiefes" und „Unwahres" enthält, dass man die bez. Worte einem Nichtchristen zuschreiben zu müssen veranlasst wäre, oder ob sie wirklich in den Lehrbegriff des Jacobusbriefes sich organisch einfügen lassen, werden wir später erfahren, nachdem wir den ganzen Abschnitt über die bez. Materie uns zum Bewusstsein gebracht haben werden. Wir fahren also in der Analyse der folgenden Verse fort.

Vs. 19 bildet nach unserer Auffassung des vorangehenden Verses natürlich eine Fortsetzung der mit *δεῖξόν μοι κτλ.* (Vs. 18[b]) begonnenen Gegenrede des Jacobus gegen den Interlocutor. „Du glaubst, dass ein einiger Gott ist. Du thust wohl daran. Auch die Dämonen glauben es, und zittern." In diesen Worten charakterisirt der Verf. nicht das Wesen des Glaubens schlechthin, sondern den Glauben, den der Gegner dem Jacobus Vs. 18[a] so bereitwillig zugestanden hat, und dessen Begriff er, der Zwischenredner, selbst vertritt. Dieser Glaube unterscheidet sich allerdings rücksichtlich des Objectes, das er bekennt, nicht von dem des Jacobus. Der Glaube an die Einheit (Einzigkeit) Gottes ist etwas Beiden Gemeinsames. Allein dieser Glaube ist als solcher, rücksichtlich seines Inhaltes, ein so genereller, dass selbst die Dämonen von der Gemeinschaft derer, die jenen theilen, nicht ausgeschlossen sind. Trotzdem ist dieses *πιστεύειν ὅτι κτλ.* durchaus noch nicht ausreichend, um die bez. Subjecte, bei denen jenes vorhanden ist, vor dem jüngsten Gerichte sicher zu stellen (Vs. 14); wie aus der Stimmung der Dämonen erschlossen werden darf, welche in sicherer Erwartung der ihnen bestimmten *κρίσις ἀνέλεος* (Vs. 12) von Schaudern ergriffen werden.

Bringt man das durch dies drastische Beispiel Dargelegte auf einen allgemeinen begrifflichen Canon: so gelangen wir zu folgendem Urtheil. Der Glaube, so weit er lediglich nach dem gewerthet wird, was sein Besitzer für wahr hält, ist, so objectiv richtig und wahr auch dieser Inhalt sein mag, doch

so rein für sich ohne jede vor dem Endgerichte sicher stellende Heilskraft. Bei den Dämonen ist dies so einleuchtend, dass es gar nicht näher erläutert zu werden braucht. Aber auch solche Christen, deren Stellung zum Glauben Jacobus als eine irrthümliche bekämpft, sind den Dämonen rücksichtlich deren *πιστεύειν* nicht so unähnlich, wie sie es anzunehmen scheinen. Mag nämlich immerhin das, was sie als Objecte ihres Glaubens aufführen können, ein quantitativ Umfassenderes und Reichhaltigeres, als das der bösen Geister sein, mögen sie selbst Jesum als den Messias und den Herrn der Herrlichkeit bekennen: *τί τὸ ὄφελος* für sie, wenn sie dem grossen Gerichtstage gegenübergestellt werden, bei dem nicht nach einer kleineren oder grösseren Summe von im Bekenntniss vorhandenen Glaubensartikeln, sondern nach dem gefragt werden wird, ob sich ihr Glaube zu Barmherzigkeitserweisungen erschlossen habe, oder nicht (vgl. Matth. 7, 21—23; 25, 31 ff.).

Hatte unser Verfasser durch ein grelles, aber treffendes Beispiel seinem Gegner die Unzulänglichkeit seines *πιστεύειν, ὅτι*, zum Bewusstsein gebracht, so macht er mit

Vs. 20 den Uebergang zu dem Schriftbeweise, durch welchen er jenen von seinem unhaltbaren Standpunkte zu überzeugen gewillt ist. „Willst du aber erkennen, o leerer Mensch, dass der Glaube, von dem die (zu ihm gehörigen) Werke abgetrennt sind (*ἡ πίστις χωρὶς τῶν ἔργων*), ein müssiger (*ἀργή*) ist?“ Jacobus nennt seinen Gegner einen leeren (*κενέ*) Menschen, weil er für eine Sache eintritt, die des inneren Gehaltes entbehrt, nur eine hohle Hülse ist, in der kein Kern steckt. Durch *ἀργή* stellt er den von seinen Werken isolirten Glauben als ein müssig daliegendes, keine Zinsen tragendes Capital dar, vielleicht mit Rücksicht auf das in der bekannten evangelischen Parabel im Schweisstuch verborgene Talent. In

Vs. 21 führt nun Jacobus als Schriftbeispiel eines Solchen, an dem man lernen kann, wodurch Jemand vor Gott gerechtfertigt werde, den Abraham an. Und zwar stellt er denselben als den vor die Augen des Gegners, der sich Gott durch die Aufopferung seines (einzigen, lange ersehnten und als Träger hoher

göttlicher Verheissung geschenkten) Sohnes, als einen Gerechten bewährt hat. Im Hinblick auf diese opferbereite Gehorsamsthat Abraham's kann Jacobus nicht ohne Berechtigung das Gerechtfertigtwordensein dieses Gottesmannes als ein ἐξ ἔργων erfolgtes erscheinen lassen. Allein aus welcher Quelle, aus welcher innerlichen subjectiven Zuständlichkeit ist jenes so hell hervorleuchtende opferwillige Gehorsamswerk Abraham's hervorgegangen und in die äussere Erscheinung getreten? Gehört das, was Abraham in der Hinaufbringung seines Sohnes Isaak auf den Altar gethan hat, zu den Werken, von denen der Gegner des Jacobus Vs. 18 gesagt hatte: κἀγὼ ἔργα ἔχω? Oder gehört es zu der Art von Werken, aus denen Jacobus den Aufweis seines Glaubens liefern zu können, das feste Zutrauen geäussert hatte? Hierüber belehrt uns

Vs. 22 ff. „Du siehst, dass der Glaube mitwirkte mit seinen Werken (συνήργει τοῖς ἔργοις αὐτοῦ) und dass aus den Werken heraus der Glaube zur Vollendung gebracht wurde (καὶ ἐκ τῶν ἔργων ἡ πίστις ἐτελειώθη), und zur Erfüllung gelangte (ἐπληρώθη) die Schrift, welche da spricht: es glaubte aber Abraham Gotte, und es wurde ihm angerechnet zur Gerechtigkeit."

Man könnte sich zunächst verwundern, dass der Verfasser, der im vorigen Verse das Zugeständniss erwartet hatte, dass Abraham aus Werken heraus gerechtfertigt worden sei, jetzt nachträglich noch des Glaubens desselben Erwähnung thut; und dies in einer solchen Weise, dass er dem Glauben ein „Zusammenwirken" mit den Werken zuschreibt. Dies letztere könnte ja so aufgefasst werden, als hätten die Werke bei der Rechtfertigung die Priorität, und als habe sich der Glaube nur als ein subsidiär mitwirkender Factor an die Werke angeschlossen. Allein, so will, wie Vs. 22[b] unzweifelhaft an die Hand giebt, Jacobus die Sachlage nicht aufgefasst wissen. Derselbe denkt keineswegs die Werke als das zeitliche prius, sondern als das principiell Ausschlag gebende Moment bei der Rechtfertigung Abraham's. Nur aus dem Grunde, weil auf dem gegnerischen Standpunkte bei einem müssigen, todten

Glauben stehen geblieben wird, also aus polemischen Motiven, machte unser Verfasser in Vs. 21 scheinbar die Werke des Abraham als die einzige Quelle der Rechtfertigung desselben geltend, ohne dass er doch, wie Vs. 22[a] zeigt, den Glauben dieses Gottesmannes dabei hat ausschliessen wollen. — Diese, durch bestimmte tactische Interessen motivirte Darstellungsweise hat dann zur unumgänglichen Folge, dass Jacobus nicht sagen durfte: *βλέπεις ὅτι τὰ ἔργα συνήργει τῇ πίστει*, — wie er seinen Standpunkt in der obschwebenden Angelegenheit, wenn er ihn nicht als „Wahrheit des Gegensatzes", sondern rein thetisch aussprechen wollte, ebenso gut hätte formuliren können, — sondern: *βλέπεις, ὅτι ἡ πίστις συνήργει τοῖς ἔργοις*. Diese letzte, wie wir bemerkt haben, als Antithese so geformte Behauptung lässt nun aber schon an sich die Deutung zu, und muss sogar, wie das Nächstfolgende unzweifelhaft an die Hand giebt, so aufgefasst werden, dass, wenn Jacobus bei der Rechtfertigung des Abraham den Glauben sowie die Werke desselben als cooperirende Factoren jenes Actes voraussetzt, er dabei doch den Glauben als einen den Werken vorgängigen, vorbedingenden, sie überhaupt erst möglich machenden Coëfficienten im Sinne hat. Denn, wenn Jacobus sagt, dass „aus den Werken heraus der Glaube zur Vollendung gebracht werde": so folgt daraus unwidersprechlich, dass der Verfasser bei Abraham dessen Glauben als den Anfang seines gottwohlgefälligen Lebens ansieht, der dann im weiteren Verlaufe seiner Entwickelung, aus den Werken seine Ernährung und sein Wachsthum ziehend, zu voller Ausgestaltung und Ausreifung gelangt sei. Wir können also schon jetzt sagen, dass Jacobus die Worte: *ἡ πίστις συνήργει τοῖς ἔργοις αὐτοῦ*, so verstanden wissen will. Der Glaube war bei Abraham der vorspringende (antecedens) Factor, der mit den Werken desselben nicht in der Weise zusammenwirkte, als wären diese Werke ein völlig vom Glauben unabhängiger und selbständiger Factor, mit dem der Glaube durch äusserliche Copulation oder Addition eine gleichzeitige Wirksamkeit entfaltet habe. Sondern Jacobus sieht die Sache so an (vgl. das zu Vs. 18 Ausgeführte),

dass der Glaube, der schlechterdings das primäre Moment ist, mit den Werken, — welche Werke aber nicht von Aussen her als ein Fremdes an den Glauben herzutreten, aus einer anderen Wurzel entsprossen, sich mit ihm zufällig zusammengefunden, mechanisch verkoppelt haben, — zusammenwirkt wie die Wurzel mit der aus ihr erwachsenen Pflanze, um auf dem Wege organischen Wachsthums sich zu einem vollkommen ausgestalteten Gebilde zu entwickeln. Noch klarer wird das, was der Verfasser sagen will, wenn wir zu

Vs. 23 übergehen. Hier macht Jacobus darauf aufmerksam, dass das (im vorigen Verse erwähnte) *δικαιωθῆναι* Abraham's die Erfüllung eines in der Schrift berichteten, denselben Gottesmann betreffenden Vorganges sei, welcher darin bestand, dass das Gotte Glauben dem Abraham zur Gerechtigkeit „angerechnet“ sei. Die Thatsache, welche hier aus Genesis 15, 6 reproducirt wird, ist der in Vs. 21 (nach Genes. 22, 9 ff.) erwähnten, der Zeit nach vorgängig. Es handelt sich hier um den bekannten Vorgang, wo Abraham, im schweren Leid darüber, dass ihm kein Leibeserbe, als Träger der ihm gewordenen Verheissungen, zu Theil geworden sei, von Gott aufgefordert wird, zu den zahllosen Sternen des Himmels aufzublicken, und aus ihnen den Beweis Seiner Allmacht und die Menge der ihm beschiedenen Nachkommenschaft zu erlernen. Von dem in dieser Situation sich Befindenden heisst es dann: „und vertraut hat er auf Jahve, und der rechnete es (sc. das Vertrauen, Gen. 24, 14; 47, 26; Ex. 10, 11; Jes. 30, 8 u. ö.) ihm als Gerechtigkeit.“ Man sieht, hier handelt es sich für Abraham nicht um die Befolgung eines Gesetzes, sondern um ein unter objectiv trostlos erscheinenden Umständen an Gott und seiner Verheissung Festhalten, Sichverlassen auf ihn, vertrauensvolle Hingabe an ihn, welche Herzensstellung Jahve dem Betreffenden als Gerechtigkeit anrechnet.

Nach Hervorhebung des Umstandes, dass die, das Glauben Abraham's und dessen Werthung durch Gott betreffende Schrift-

stelle ihre Erfüllung gefunden habe, fährt Jacobus fort: *καὶ φίλος θεοῦ ἐκλήθη*.

Diese Aussage weist hin auf die in der Schrift mehrfach hervorgehobene Stellung nahen, intimen Umganges mit Gott, dessen Abraham Seitens dieses gewürdigt wurde, in Folge dessen ihm vergönnt wurde, einen Einblick in die göttlichen Rathschlüsse zu thun (Genes. 18, 17; 20, 2), im Gebete freien Zutritt zu Gott zu haben und auf Erhörung rechnen zu dürfen (Genes. 18, 23 ff.; 20, 17); wesshalb Abraham auch Jes. 41, 8 als „der Geliebte Gottes" erscheint.

Trotzdem aber in den Worten: *καὶ φίλος θεοῦ ἐκλήθη*, namentlich auf die zuletzt citirte Schriftstelle Rücksicht genommen wird: so ist doch wohl zu beachten, dass in ihnen kein eigentliches Schriftcitat gegeben wird, welches dem voraufgehenden, aus Gen. 15, 6 genommenen, parallel stände und von dessen „Erfüllung" hier die Rede wäre. Vielmehr steht das *καὶ φίλ. θ. ἐκλ.* stilistisch parallel dem „*καὶ ἐπληρώθη ἡ γραφή*" (Vs. 23), und legt dar: in welcher Weise das aus der Genesis genommene Schriftwort seiner Erfüllung oder Vollmachung entgegengeführt sei. D. h. Jacobus will die Sache so angesehen wissen. In der citirten Schriftstelle (Gen. 15, 6) ist von Abraham etwas ausgesagt, was allerdings eine hohe Werthschätzung seines Glaubens enthält; allein wir haben trotzdem in dem *ἐλογίσθη εἰς δικαιοσύνην* noch keinen vollkommen abgeschlossenen (completen) Act, sondern nur ein solches Ergebniss vor uns, welches, eine reale Garantie göttlicher gnädiger Beurtheilung in sich tragend, doch immerhin nur als eine Verheissung in die Zukunft hinausweist, ein bedeutsames Präludium dessen ist, was einst zu voller Wirklichkeit gelangen sollte. Diese Weissagung ist in späterer Zeit, nachdem Abraham, in dem ihm zur Gerechtigkeit „angerechneten" Glauben feststehend, alle an ihn auf seinem Lebenswege herangetretenen Prüfungen, deren schwerste Vs. 21 erwähnt wurde, siegreich überwunden, also seinen Glauben durch

„Werke“ bewährt hat, in ihre thatsächliche endgültige Erfüllung übergegangen. Wie dies aus der Schrift erhellt, die jenen Gottesmann als „Freund Gottes“ erscheinen lässt, und ihm damit den unbedingten Zutritt zu Gott, die volle Antheilnahme an dessen Segensgütern, die reale Inbesitznahme des göttlichen Erbes zuspricht. Mit anderen Worten: für Jacobus sind *δικαιωθῆναι*, *σῶσαι*, *φίλον θεοῦ κληθῆναι* gleichwerthige, synonyme Begriffe, die dem *εἰς δικαιοσύνην λογισθῆναι* übergeordnet sind, indem nur der *πίστις ἐξ ἔργων τελειωθεῖσα* — nicht schon der *πίστις εἰς δικαιοσύνην λογισθεῖσα*, — die definitive Rechtfertigung (Seligkeit) zu Theil wird. In

Vs. 24 zieht nun Jacobus die Consequenz aus Vs. 21—23, indem er aus dem concreten Beispiel der Rechtfertigung Abraham's den allgemeinen Grundsatz ableitet, „dass aus Werken gerechtfertigt wird ein Mensch, und nicht aus Glauben allein“ (*ὁρᾶτε, ὅτι ἐξ ἔργων δικαιοῦται ἄνθρωπος καὶ οὐκ ἐκ πίστεως μόνον*). Eine Maxime, die erkennen lässt, dass unser Verfasser dem Glauben allein, sofern er selbst ein *πιστεῦσαι τῷ θεῷ* (nicht bloss ein *πιστεύειν ὅτι ὁ θεὸς εἷς ἐστίν*) ist, das Gerechtfertigtwerden des Menschen als Effect nicht zuschreibt, sondern nur den Werken, aus denen heraus der Glaube sich zur Vollendung gebracht hat.

Vs. 25. Dem Beispiele Abraham's fügt Jacobus noch ein zweites, analoges, das der Rahab, hinzu, um das so eben fixirte Ergebniss zu bestätigen. Auch in diesem Falle wird eine That selbstverleugnender Opferwilligkeit, die mit eigener und der Ihrigen Lebensgefahr verbundene Aufnahme der Kundschafter als das angeführt, woraus die Rechtfertigung der Frau erfolgt sei. Wobei natürlich der Verfasser voraussetzt, dass das ausserhalb der theokratischen Gemeinde stehende und zudem noch durch ihren früheren Lebenswandel übel berüchtigte Weib zum Glauben an die wunderbare Machtfülle und den unwiderstehlichen siegreichen Erfolg der Sache Gottes gelangt sei, und diesen ihren Glauben durch unbedingten Gehorsam gegen Gott

derartig bewährt habe, dass ihr das Bürgerrecht im Reiche Gottes als Gnadengeschenk verliehen wurde[1]).

Vs. 26 bildet den Abschluss des ganzen, das Verhältniss von Werken und Glauben zur Rechtfertigung, erörternden Abschnittes. „Denn (um begreiflich zu machen, wesshalb der Mensch nach Vorbild des Abraham und der Rahab aus Werken, und nicht aus Glauben allein gerechtfertigt werde) — wie der Leib ohne *πνεῦμα* todt ist, so ist der Glaube ohne die (zu ihm gehörigen) Werke todt.“ So oft dieses Gleichniss in neuerer Zeit auch als ein unzutreffendes in Anspruch genommen worden ist, und man eine Umkehrung seiner Glieder als das allein der Sachlage Entsprechende hat befürworten wollen; so steht dasselbe doch ganz im Einklang mit der bisher verlaufenden Argumentation des Verfassers, und bringt das, dem er das Wort redet, auf einen exacten Ausdruck. Für Jacobus ist der Glaube nicht bloss in seiner Eigenschaft als theoretisches Fürwahrhalten bestimmter religiöser Inhalte, sondern auch als Vertrauen, Sichverlassen auf Gott eine feste, constante Grösse, die er mit dem menschlichen Leibe in Vergleich stellen darf. Wie nun dieser letztere, wenn der beseelende Lebensgeist (die ruach) von ihm abgetrennt wird, dem Tode anheimfällt, so wird auch der Glaube, wenn man ihn auf dem sterilen Boden eines passiven Ansichseins (vgl. *καθ' ἑαυτήν* Vs. 17) festhält, hinsiechen, verkümmern und endlich absterben. Und nur dadurch, dass ihm aus der Gottesgemeinschaft, die mittelst seiner angeknüpft ist, der Lebenshauch der Liebe eingeflösst wird, die sich in Werken der Selbstaufopferung für Gott und die Mitbrüder einen entsprechenden Ausdruck giebt, erhält der Glaube ein Leben und eine Lebenskraft, die sich, von Stufe zu Stufe steigernd, die Pforten der Ewigkeit eröffnet.

Sehen wir auf das, was wir bisher als Ansicht des Jacobus über das Verhältniss des Glaubens und der Werke zur Recht-

[1]) Vgl. Jos. 6, 25; Hebr. 11, 11; Bleek, Hebr. Br. II, 813 ff.; Weber, Syst. d. altsynag. Theol., S. 318.

fertigung ermittelt haben, zurück, und ergänzen wir das erlangte Resultat durch einige charakteristische Züge aus dem sonstigen hierher gehörigen Inhalte seines Briefes: so werden wir zu der folgenden Totalanschauung gelangen.

Wie stark auch immerhin von unserem Verfasser die Werke bei der Rechtfertigung betont sein mögen: so wird man trotzdem nicht übersehen dürfen, dass doch auch dem Glauben eine nicht zu unterschätzende Bedeutung im Heilsprocesse des Menschen eingeräumt wird. Selbst der Glaube, wie er sich in der ersten Phase seiner Entwickelung darstellt, als Fürwahrhalten, ist, wenn auch noch nicht als heils b e w i r k e n d e r, so doch als heils e i n l e i t e n d e r Factor, und damit als eine nothwendige Vorstufe im religiös-sittlichen Lebensprocesse anzusehen. Denn soll anders der *λόγος ἀληθείας* (1, 18. 21. 22) irgend welche den Menschen innerlich umwandelnde Wirkung ausüben, so muss der letztere nicht bloss ein *ἀκροατὴς λόγου* geworden sein, sondern diesem Worte eine (wenn auch zunächst nur theoretische) Zustimmung oder Beipflichtung haben zu Theil werden lassen. Ohne diese kann der bez. *λόγος* nicht zum *λόγος ἔμφυτος* (1, 21) geworden sein, noch weniger die (Neu-)Geburt zu einer höheren Geschöpflichkeit (1, 18) seitens einer gnädigen Willensentschliessung Gottes vermittelt haben.

Wenn sich nun ferner dieses *πιστεύειν, ὅτι* zu einem *πιστεύειν τῷ θεῷ* fortentwickelt hat (wie wir es Vs. 23[a] antrafen): so führt dieses unwandelbare Vertrauen auf die göttliche Gnadenverheissung, die von Gott selbst als ein normales Verhältniss Ihm gegenüber gewerthet („als Gerechtigkeit angerechnet") wird, einen inneren Reichthum, eine Fülle seliger Freude im Hinblick auf das dem Gläubigen d e s i g n i r t e himmlische Erbe mit sich (2, 5). Hat ja doch der Mensch schon an d i e s e m seinem Glauben einen offenen Zutritt zu Gott und darf sich versprechen, dass das im zweifelsfreien Glauben an Ihn gerichtete Gebet ihm alle die geistliche Unterstützung vermitteln werde, deren er zur Ueberwindung sich einstellender Mängel bedarf (1, 6). Auch wird es ferner nicht dem geringsten Bedenken unterliegen, wenn wir das dem strauchelnden

Bruder göttliche Vergebung vermittelnde Gebet des Glaubens (ἡ εὐχὴ τῆς πίστεως, 5, 15) auch als das Vermittelungsorgan der eigenen, dem Beter selber zu Theil werdenden Sündenvergebung, im Sinne des Jacobus, ansehen.

Aber, wenn somit auch immerhin Jacobus mit dem den Menschen in Lebensgemeinschaft mit Gott setzenden und erhaltenden Glauben ideale Heilsgüter hohen Werthes in unmittelbare Verbindung bringt; wenn der Glaube als das ὄργανον ληπτικόν für alle von oben herabkommende gute und vollkommene Gabe anzusehen sein wird: so verweilt das Auge unseres Verfassers doch weit weniger auf dem, was der Mensch in seinem Glauben bereits besitzt, als vielmehr auf dem, als welchen der Gläubige sich auf der neuen, durch die Wiedergeburt eingeleiteten Lebensbahn zu bewähren hat, und auf dem Endziele, welches dem Gläubigen gestellt ist. Für Jacobus steht das Werden höher als das Sein, das Wirken über dem Haben, das religiös-sittliche Thun über dem Bewusstsein des Erwähltseins und der „zugerechneten“ Gerechtigkeit. Es ist charakteristisch für unseren Verfasser, wenn er von seinen Lesern ein fortlaufendes Sichzueigenmachen (δέξασθαι) des λόγος ἔμφυτος beansprucht, und diese Mahnung durch die Bemerkung unterstützt, dass jener λόγος die Kraft in sich besitzt, die Seelen der Errettung zuzuführen (1, 21). Da nun der in Rede stehende λόγος ἀληθείας nicht bloss eine regenerirende und durch seinen Verheissungsinhalt innerlich beglückende Wirksamkeit auf den Gläubigen ausübt, sondern als „königliches Gesetz“, als „Gesetz der Freiheit“ denselben sofort auch zur That aufruft, willigen Gehorsam gegen den Gesetzgeber und Richter in Anspruch nimmt: so ist für die Betrachtungsweise des Jacobus eine Isolirung und Bevorzugung des religiösen Momentes (Verhältnisses zu Gott, πίστις) vor dem sittlichen (Verhalten zu Gott und den Nächsten, ἔργα) ein unstatthafter Standpunkt. Vielmehr geht sein ganzes Bestreben dahin, beide Momente in vollen Einklang mit einander zu setzen und zu erhalten; vor Allem aber darauf zu dringen, dass das Letztere um nichts verkürzt werde, dass das, was in den

Menschen als göttlicher Keim einer neuen Geburt eingesenkt ist, zu voller Ausreifung gelange und gute Früchte aller Art zu realer Erscheinung bringe.

Ist aber so die Lehre des Jacobus ihrer vorwiegenden Richtung nach eine Plerosis des Gesetzes, so ist doch wohl im Auge zu behalten, dass er den Menschen nicht bloss beim Beginn seiner neuen Lebensbahn mit einer göttlichen Kraft zur Erfüllung des Willens Gottes ausgerüstet weiss, sondern ihn auch fortlaufend in einem so engen und innigen Gemeinschaftsbande mit der höheren Welt erhalten wissen will, dass ihm von dorther überall, wo ihm die eigene, d. h. ihm in der Wiedergeburt ursprünglich von Gott verliehene Kraft zu versagen droht, neue stärkende und belebende Motive und Impulse zur vollen Erfüllung seiner Pflichtaufgaben zuströmen. Wir deuten hiermit auf die mehrfach in unserem Briefe erwähnte göttliche *σοφία* hin, welche als eine von Oben herabkommende (*ἄνωθεν κατερχομένη*) charakterisirt wird, und die in urbildlicher Weise alle diejenigen Eigenschaften in sich enthält, welche als Gemüthsbestimmtheiten und Willenstriebfedern auf dem Wege des Gebetes angeeignet, den Gläubigen in den Stand setzen, das Ziel christlicher Vollkommenheit zu erreichen (1, 5; 3, 13. 15. 17). Im Besitz dieser (dem *πνεῦμα θεοῦ* oder *Χριστοῦ* im paulinischen Lehrbegriffe entsprechenden) göttlichen Weisheit gewinnt der Gläubige die Kraft, seine Standhaftigkeit in allen zur Prüfung des Glaubens dienenden Anfechtungen zu bewähren, sich unbefleckt von der Welt zu erhalten und den göttlichen *ἔλεος* in abbildlicher Weise an den nothleidenden Brüdern in uninteressirter Opferbereitschaft zur Darstellung zu bringen. Und die Vollbringung dieser „Werke" ist soweit entfernt, ein in knechtischer Furcht oder lohnsüchtiger Absicht sich vollziehendes Thun zu sein, dass Jacobus dieselbe als eine mit dem Gefühl der Seligkeit verknüpfte hochpreisen kann (1, 25; 2, 13); selbst dann, wenn jenes Thun ein Leiden ist (1, 12. 1; 5, 11). —

Es lag für diesmal nicht in unserem Plane, eine Parallele zu ziehen zwischen dem Standpunkte des Jacobus und des

Paulus in Betreff ihrer Rechtfertigungslehre. Es kam uns vielmehr zunächst darauf an, den principiellen Gesichtspunkt zu finden, von dem Jacobus in seinem Briefe bei der Behandlung jener Materie ausgeht. Nur dann erst, wenn zuvörderst jeder der beiden bez. Standpunkte für sich, ohne Rücksicht auf den gegenüberstehenden, sicher ermittelt und fixirt ist, kann man sich auf eine wirklich fruchtbare Vergleichung Aussicht machen. So viel aber möchte sich bereits aus dem oben Erörterten als Muthmassung ergeben haben, dass im letzten Grunde die Differenzen zwischen Jacobus und Paulus rücksichtlich ihrer Rechtfertigungslehre nicht so völlig unvereinbare und sich ausschliessende sein möchten, als sie vielfach noch veranschlagt werden. Es hält freilich nicht schwer, wenn man aus gewissen Partien schärfster antijudaistischer Polemik paulinischer Briefe einzelne pointirte Sätze herausnimmt und sie mit einzelnen ebenso oppositionell gerichteten Formeln des Jacobusbriefes zusammenstellt[1]), auf unausgleichliche Gegensätze, ja auf directe Bestreitung des früher Schreibenden durch den später Wirkenden zu erkennen. Allein die beiderseitigen Standpunkte rücken näher an einander, wenn man die ausserhalb der directen Bekämpfung eines schrofferen oder gemässigteren Judenchristenthums stehenden Briefe des Paulus, sowie diejenigen Partien der Schriften desselben, in denen antinomistischen Bestrebungen entgegengetreten wird, mit in Rechnung stellt und zu gebührender Werthung heranzieht. Trotz alledem wird aber von einer Identificirung oder auch nur von einer, lediglich in einer formell abweichenden Nomenclatur beruhenden und somit bedeutungslosen und leicht ausgleichbaren Divergenz keine Rede sein können. Die beiderseitigen Richtungen können nur begriffen werden als der Ausdruck verschiedenartiger religiös-sittlicher Veranlagung und Lebensentwicklung beider Männer, verschiedener Zeiten, in denen sie zu wirken, verschiedener Aufgaben, die ihnen durch die Verhältnisse zur Lösung gestellt waren, unterschiedlicher Zwecke, die zu verfolgen sie sich auf-

---

[1]) Röm. 3, 20. 28; Gal. 2, 16. — Jac. 2, 24. 17. 14.

gerufen fühlten. So müsste Paulus, — um nur ein paar Punkte flüchtig anzudeuten, — im antijudaistischen und universalistischen Interesse die certitudo salutis in seiner Rechtfertigungslehre weit schärfer und nachdrucksvoller betonen, als dies Jacobus, im Verfolg seiner, principiell ethischen Interessen dienenden Lehrweise, für geboten erachten konnte. Jenes hat zur nothwendigen Folge, dass Paulus da, wo er express, in genau abgewogenen Formeln dogmatisirt[1]), *δικαιοῦσθαι* nicht vom eschatalogischen Rechtfertigungsacte gebraucht, und es desshalb auch nicht von dem „*εἰς δικαιοσύνην λογίζεσθαι*“ unterscheidet, wie wir dies als terminologische Eigenthümlichkeit des Jacobus constatirt haben. Ferner darf nicht ausser Acht gelassen werden, dass Paulus unter den Werken, die er bei dem Rechtfertigungsacte ausgeschlossen wissen will, den *ἔργοις νόμου*, sich wenn auch keineswegs allein, so doch principiell Werke theokratischer Legalität, wie sie die Judaisten als conditio sine qua non der vor Gott geltenden Gerechtigkeit postulirten, im Sinne hat; welcher letzteren Art von Werken auch Jacobus keine massgebende Bedeutung bei der Rechtfertigung einräumt, da er nirgends ihrer Erwähnung thut. Andererseits liegt auch dem Jacobus der Gedanke ganz fern, als könne der Gläubige durch die, kraft des *λόγος ἔμφυτος* vollbrachten, dem königlichen Gesetze der Liebe entsprechenden Werke die Rechtfertigung (Seligkeit) „verdienen“, da er diese letztere unzweifelhaft als ein Geschenk des göttlichen Erbarmers ansieht (2, 13). Wo sich Paulus antinomistischen und

---

[1]) Dass übrigens Paulus unter Umständen an seiner Terminologie nicht mit starrer Consequenz festhält, zeigen Stellen wie Röm. 2, 13. 15; Gal. 2, 17 (*ζητοῦντες δικαιωθῆναι ἐν X.*); 5, 5; 1 Cor. 4, 4; Phil. 3, 12; Aussprüche, aus denen sich ergiebt, dass, wenn auch für den Apostel die in's Diesseits fallende, ideale Rechtfertigung ein Act von höchster principieller Bedeutung ist, sich daneben doch unwillkürlich hie und da das Bewusstsein einer, erst von dem Tribunal des wiedergekommenen Christus definitiv zur Erscheinung gelangenden Fürgerechterklärung, geltend macht.

libertinistischen Neigungen und Verirrungen gegenübergestellt sieht, und, einer Erschlaffung sittlicher Thatkraft entgegenzutreten, berufen fühlt, weiss auch er sehr entschieden das zu betonen und dem Bewusstsein der Leser nahe zu legen, worauf Jacobus vor Allem sein Augenmerk richtet. Nur bewirkt dies jener mit anderen und zwar solchen Mitteln, die aus einem reicheren und umfassenderen Complexe von dogmatischen, mit der Person Christi[1]) in die engste (mystische) Beziehung gesetzten Conceptionen entnommen sind, und einen eigenen, von dem Acte der Rechtfertigung abgegrenzten Kreis von Vorstellungen (Erneuerung, Heiligung) bilden.

Was das Endziel des Lebensweges der Christen anlangt, so stimmen beide Männer darin durchaus überein, dass eine „Ererbung des Reiches Gottes" denen nicht zu Theil werden werde, welche den Sündenschmutz des vorchristlichen Wandels nicht abgethan haben[2]), und dass nur diejenigen sich auf die *σωτηρία* im engeren, eschatalogischen Sinne (das *σωθήσεσθαι*, den *στέφανος τῆς ζωῆς*, *δόξα*) Aussicht machen dürften, welche bei der Parusie Christi als in guten Früchten bewährte sich darstellen können[3]). Dass der Glaube allein „selig mache", wird von Paulus nirgend ausgesprochen[4]). Nur darauf besteht dieser Apostel, dass die, den Bewusstseinszustand der Gläubigen bildende (ideale) Rechtfertigung, die ihm principiell in der Sündenvergebung und Adoption zu Kindern Gottes besteht, wie sie, ohne Mitwirkung der Gesetzeswerke, aus reiner Gnade Gottes in Christo zu Stande gekommen ist, so auch nicht auf

---

[1]) Mit dieser, dem gekreuzigten Christus ist bekanntlich auch die paulinische Rechtfertigungslehre in die engste Verbindung gesetzt, während bei Jacobus jede Rücksichtnahme auf jenes Moment vermisst wird.

[2]) Gal. 5, 21; 6, 8a; 1 Cor. 6, 9, Röm. 6, 21. 23a; 8, 13; Col. 3, 6; Phil. 3, 19; (2 Cor. 5, 10). — Jac. 1, 10—11. 15. 20. 21. 26; 4, 8; 5, 3.

[3]) 1 Thess. 3, 13; 1 Cor. 9, 24—27; Röm. 2, 13. 15; 10, 10b; 2 Cor. 7, 1a; Phil. 1, 5—6; 19; 2, 12. 15. — Jac. 1, 12. 25; 2, 13; 5, 11.

[4]) Vgl. vielmehr Röm. 10, 10; 1 Cor. 13, 2 (cf. Jac. 2, 16).

nachfolgende, immer unvollkommen bleibende Werke sich gründe, sondern in dem Feststehenbleiben bei jenem, die Lebensgemeinschaft mit Gott knüpfenden Glauben. Aber, wenn Paulus sich auch angelegen sein lässt, judaistischen Bestrebungen gegenüber, welche die mit der Rechtfertigung eröffnete Hoffnung auf endgültige Erlösung (Herrlichkeit) wankend zu machen, und ihr in legalen Werkleistungen morsche Stützen unterzuschieben unternehmen, jene Hoffnung durch Hinweis auf die objective Vollkraft des bereits durch die Gnade Geschenkten, und die Erwägung, dass der treue Gott sein angefangenes gutes Werk seiner Vollendung entgegenführen werde, eine sichere Gewähr der Erfüllung verleiht[1]: so unterlässt doch derselbe Apostel nicht, da, wo er eine ideologische Anticipation zukünftigen Seligkeitszustandes, unter Verleugnung sittlicher Thatkraft und christlicher Heiligungspflichten, vorfindet (1 Cor. 4, 8), die Betreffenden auf den Weg der Selbstverleugnung in Thun und Leiden, als den allein zur Erlangung des Siegespreises führenden, hinzuweisen[2]. Nur die auf den Geist Säenden werden von diesem Acker, dem Geiste, das ewige Leben als Ernteertrag einheimsen (Gal. 6, 8); das in der *ζωὴ αἰώνιος* bestehende *τέλος* erreichen nur die, welche als „Gott verknechtete“ sich durch die, aus der Lebensgemeinschaft mit dem auferstandenen Christus erwachsene Frucht zur Heiligung antreiben lassen (Röm. 6, 22 ff.).

Eine andere Frage können wir hier am Schlusse nur eben so oberflächlich streifen, wie die eben berührte, nämlich die, ob die in der Rechtfertigungslehre culminirende Polemik unseres Briefes, gegen eine Nachwirkung jüdisch-pharisäischer intellectueller Selbstgerechtigkeit (Glaubensorthodoxie) in das Christenthum hinein, sowie gegen ein sittlich erschlafftes Namenchristenthum sich richte, und zwar in der Weise, dass

---

[1] 1 Cor. 1, 8—9; Röm. 5, 5. 9—10. 18. 19. 21; 9, 29—30; Gal. 1, 22; Phil. 1, 6; 2 Thess. 3, 3.

[2] 1 Cor. 4, 11 ff.; 9, 24—27; vgl. Röm. 5, 3—4; 8, 17; Phil. 1, 29; 3, 10—11; 2 Thess. 1, 5.

der Schreibende sich noch im vorpaulinischen Stadium des apostolischen Zeitalters befände. Oder, ob unser Verfasser, sei es während der Wirksamkeitsepoche des Paulus, sei es nach derselben, sich aufgerufen gesehen hätte, bei den Lesern, die bereits in irgend einer Form unter dem Einflusse paulinischer Lehrverkündigung standen, oder in vorangegangener Generation gewesen waren, Anschauungen und Bestrebungen zu bekämpfen, die sie, wohl oder übel, aus der Lehreigenthümlichkeit jenes Apostels sich angeeignet hätten.

Bekanntlich hat die erstere Ansicht, welche unseren Jacobusbrief ohne irgendwelche Bezugnahme auf paulinische Lehrart und Lehrformeln begreifen zu können glaubt, zu unserer Zeit nicht wenige und einflusslose Anhänger. Bietet sie doch den Vortheil, dass wirklichen oder scheinbaren Widersprüchen zweier neutestamentlicher Lehrtropen die Spitze directer Bekämpfung des einen Vertreters durch den anderen, am leichtesten abgebrochen wird. Lässt sich unter jener Voraussetzung ja auch scheinbar am ungezwungensten erklärlich machen, wie Jacobus sich jeglicher Besprechung der mit der Wirksamkeit des Paulus in Gang gekommenen Controverspunkte über das Verhältniss des Judenchristenthums zum Heidenchristenthum, und Alles, was sich an dieses wichtige Moment anknüpft, enthalten konnte. Wenn wir trotzdem uns auf diese Seite der Betrachtung zu stellen, nicht entschliessen können: so werden wir, abgesehen von einer Reihe anderweitiger Beobachtungen, die wir hier in der Kürze nicht behandeln dürfen, vorzugsweise durch folgende Erwägungen bestimmt.

Liest man den Jacobusbrief in continuo durch zu dem Zwecke, um sich ein Bild von dem religiös-sittlichen Zustande der Addressaten zu bilden: so tritt einem ein Totalbild entgegen, das nicht bloss ein nichts weniger als schmeichelhaftes für dieselben ist, sondern uns geradezu abschreckende Verhältnisse vor Augen stellt. Man drückt die Sache viel zu gelinde aus, wenn man von Glaubensmattigkeit und sittlicher Erschlaffung redet. Wir stossen vielmehr überall auf das diametrale Gegentheil von dem, was wir als urchristliche Gesinnung,

Haltung und Sitte voraussetzen zu dürfen, das Recht zu haben glauben. Da tritt uns eine Erkältung des Glaubens und der Christenliebe, eine Selbst- und Genusssucht, eine sittliche Verwilderung und Zuchtlosigkeit entgegen[1]), die auf jeden unbefangenen Leser eine gradewegs frappirende Wirkung ausüben muss. Und zwar um deswillen, weil auf diesem Bilde jeder lichte Hintergrund zu diesem düsteren Vordergrunde fehlt. Nicht das ist es, was die Situation so ungünstig erscheinen lässt, dass sich alle die in unserem Briefe gerügten Mängel und Gebrechen bei einzelnen Individuen oder Gruppen von Gemeindegliedern vorfinden. Diese Erscheinung hätte nichts Auffallendes und liesse sich durch reichliche Parallelen aus anderen neutestamentlichen Briefen belegen. Sondern, was zu ernstlichem Nachdenken auffordert, besteht darin, dass wir neben jenen getadelten grellen Abnormitäten des Christenstandes nichts antreffen, was wenigstens bei dem Kern der bez. Gemeindeglieder auf etwas von Glaubensfrische und Freudigkeit, von Liebeseifer und Heiligungsstreben einen Schluss gestattete. Und dazu noch das, was vor Allem als das Schlimmste erscheinen muss: das totale Manco christlicher Gesinnung und Lebensart soll bedeckt werden durch das welke Feigenblatt eines leeren Verstandesglaubens! Man hat nicht bloss keine „Werke“, sondern man ist bereits zu dem reflectirten, raffinirt-bewussten Grundsatze fortgeschritten, dass, wenn man auch kein praktisches Christenthum habe, doch trotzdem der Glaube einen selig machen könne (2, 14). Und ein solches, wir scheuen uns nicht, zu sagen, geradezu miserabeles Christenthum soll das Product kurz vorher erfolgter Geistesausgiessung, der Zustand der ersten Christengemeinden im ersten Stadium ihrer Entwickelung gewesen sein?! Man braucht sich keineswegs ein übertriebenes und phantastisches Bild von der „ersten Liebe“ der ältesten christlichen Glaubensbrüder geformt zu haben, —

---

[1]) Vgl. namentlich Cap. 3, 14. 16; vor Allem aber 4, 1—4, wo es baare Willkür ist, das φονεύειν Vs. 2 im Sinne von „tödlich hassen“ zu nehmen; ferner 4, 14. 16.

aber auf eine solche Ernüchterung und Enttäuschung, wie sie uns aus dem Jacobusbriefe bereitet wird, wenn wir ihn als Spiegel der allerersten Phase der Urkirche benutzen wollen, ist man doch nicht gefasst. Auch dadurch kann man den sehr düsteren Eindruck, den man aus unserem Briefe von den damaligen religiös-sittlichen Verhältnissen der vorpaulinischen Christengemeinde empfängt, nicht lichter gestalten, wenn man etwa auf die, zu einem strengen, rigorosen Moralisiren disponirte Eigenart seines Verfassers zurückgreift, der nur die Auswüchse des Christenlebens einer scharfen Censur zu unterziehen für seine Pflicht erachtet hätte, ohne dass er das mannigfach Gute und Erfreuliche ausdrücklich anzuerkennen und hervorzuheben nöthig gehabt habe. Ein Mann wie der Verfasser unseres Briefes, der über den richtigen und falschen Gebrauch der Zunge so strenge Grundsätze hat (1, 19; 3, 2), dem wir überall die volle, unbedingte Uebereinstimmung zwischen Wort und That, Darstellung und Wirklichkeit nachempfinden können, durfte unmöglich, ohne mit seinem Charakter in grellen Contrast zu treten, bei so starken Anklagen, die er im Dienste der Wahrheit erheben musste, gänzlich der dankbaren Anerkennung der guten, mittelst des eingepflanzten Wahrheitswortes erwachsenen Früchte, sich entschlagen, — falls ihm solche entgegengetreten wären. Somit bleibt als Ergebniss bestehen: wäre der grüne Halm, zu dem der gute Same des evangelischen Wortes sich entwickelt hatte, gleich von vorn herein von einem so dicken und starken Rost überzogen worden, so würde man einem, unter so verhängnissvollen Umständen in die erste Phase der Erscheinung eingetretenen Christenthum nur die allerschlimmste Prognose rücksichtlich seiner Weiterentwickelung haben stellen müssen. Nun ist aber, wenn man auch nur die Grundzüge, welche uns die Apostelgeschichte von dieser Periode des Urchristenthums liefert, für eine ungefähr historisch richtige hält, jene Voraussetzung eine nicht zutreffende. So stark man auch immer das vorpaulinische Judenchristenthum mit den Schwächen zähen Festhaltens an, seinem geistigen Princip nicht mehr entsprechenden, altüberliefernden Formen, einer Ver-

mengung des Unwesentlichen mit dem Wesentlichen, ungeklärten Zielpunkte u. dgl. ausstatten mag: mit einem Bankerutt christlicher Geistesstimmung und Lebensweise hat es sich doch nicht in die Weltgeschichte eingeführt[1]). Selbst die Sendschreiben der schon gegen das Ende der sechziger Jahre geschriebenen Apokalypse entwerfen nicht ein so durchweg dunkel gehaltenes Bild von den Zuständen der damaligen Gemeinden, wie der Jacobusbrief es thut, und wo sie starke Farben auftragen müssen, fehlt doch nicht die erinnernde Anerkennung, dass in einem früheren Stadium ihres Glaubenslebens sehr erfreuliche Erscheinungen obgewaltet haben (vgl. Apok. 2, 4—5; 3, 3). Wann soll nun aber dies Letztere stattgefunden haben, wenn der Jacobusbrief uns von den Zuständen des allerersten Christenthums einen Reflex liefert? Oder soll der Umkreis der urchristlichen Gemeinden, an die der Jacobusbrief sich wendet, ausser aller Beziehung zu dem Entwickelungsgesetz, dem die anderen Gemeinden unterworfen waren, das auf ein Herabsinken von einem besseren ethischen Zustande zum schlimmeren lautet, entnommen gewesen sein?

Erwägen wir diese Momente, so werden schon sie uns zurückhalten, den Jacobusbrief in das erste Stadium des Judenchristenthums hinaufzurücken. — Aber auch in der, durch die Thätigkeit des Paulus beherrschten Periode des Urchristenthums findet er keine angemessene Stelle. War sein Verfasser der Bruder des Herrn, der Vorsteher der Muttergemeinde, das Haupt der Partei, mit deren sehr zahlreichen, einflussreichen, zelotischen Zugehörigen[2]), denen seitens der Führer zum Mindesten

[1]) Man erinnere sich daran, dass die Mitglieder der jerus. Muttergemeinde, die ein Herz und eine Seele waren, auf eigenen Besitz verzichteten (Act. 2, 44; 4, 32). Und zur selben Zeit sollen in den Filialgemeinden nicht bloss, im Jagen nach Gewinn, weitaussehende Speculationsgeschäfte unternommen sein (Jac. 4, 13), sondern auch Zustände wie die Jac. 4, 2 f. geschilderten obgewaltet haben? Und Jacobus liess sich das wirksame Motiv entgehen, au den grellen Contrast von hier und dort hinzuweisen!?

[2]) Act. 15. Gal. 2; Act. 21, 20.

eine ziemlich weitreichende Connivenz zu Theil wurde (Gal. 2, 11), Paulus so harte Kämpfe um die Selbständigkeit seiner heidenchristlichen Gemeinden zu bestehen hatte: wie ist es zu erklären, dass ein Brief dieses Jacobus, wäre er auch immerhin erst ein paar Jahre nach dem Tode des Paulus geschrieben, mit keinem Worte irgend eine Erinnerung an diese Kämpfe, an eine Rückwirkung jener Verhältnisse, ja überhaupt auch nur die Existenz von Juden- und Heidenchristen, und an die mit diesem Gegensatze von selbst gegebenen Bedingungen und Beziehungen erkennen lässt. Die Gemeinden, an welche der Herrnbruder Jacobus schrieb, können doch unmöglich als auf ganz entlegenen Inseln der Südsee wohnende, d. h. ausserhalb allem und jedem Verkehr mit der Muttergemeinde, sowie auch mit anderen Gemeinden gemischten Charakters gestanden haben. Wenn aber, wie nicht zu bezweifeln sein wird, die Addressaten unseres Briefes in irgend einem Gemeinschaftsverbande mit der jerusalemischen Urgemeinde und den übrigen palästinensischen Judenchristen standen: so würde man nicht begreifen, wie gar keine Reflexe von dem, was dort die Gemüther so lebhaft bewegt hatte, und wovon auch jetzt noch Nachwirkungen vorhanden sein mussten, sich in unserem Briefe aufweisen lassen. Kann man sich wirklich vorstellig machen, dass die Gemeinden, an welche der Jacobusbrief gerichtet ist, nichts von dem vernommen hatten, was während der ganzen Wirksamkeitsepoche des Paulus im Vordergrunde der Discussion stand: die Regelung der Verhältnisse zwischen den Juden- und Heidenchristen? Und, wenn man dies nicht zu verneinen sich zutrauen wird, sollte der Herrnbruder Jacobus seinen Lesern nicht wenigstens an einer Stelle seines Schreibens darüber seine Ansichten mitgetheilt und ihnen Verhaltungsregeln über ihre Stellung zu der bez. Angelegenheit gegeben haben? Nimmt man aber wiederum andererseits an, Jacobus habe wirklich in seiner Rechtfertigungslehre Position dem Paulinismus gegenüber genommen, wie ist es zu verstehen, dass er in seiner Polemik gar keine nähere und eingehendere Kenntniss von dem, was Paulus in der Verkündigung seines Evangeliums anstrebte, erkennen lässt?

Mag auch immerhin ein Gegner den ihm gegenüberstehenden Standpunkt selten, oder nie, in voller Schärfe und Bestimmtheit unbedingt treu und ungefärbt hinstellen, um ihn der Kritik zu unterziehen: in einem solchen Missverstande kann unmöglich der Herrnbruder den Paulinismus aufgefasst und bestritten haben, wie sich ergeben würde, wenn man die bez. polemischen Partien unseres Briefes als eine Bekämpfung der centralen Lehre des Heidenapostels ansieht. Mochten auch immerhin noch so irrthümliche und entstellte Berichte über das, was Paulus von Glauben und Werken lehrte, zu den Lesern unseres Briefes gelangt sein, und dort zu dem, von dem Verfasser bekämpften Standpunkte die indirecte Veranlassung gegeben haben: so hätte es im eigenen Interesse des Herrnbruders Jacobus, der doch hinlängliche Gelegenheit gehabt hatte, die evangelische Lehrform des Paulus kennen zu lernen, gelegen, dem grellen Missverstande, der corrumpirten Auffassung des Paulinismus gegenüber, den Originalsinn desselben irgendwie zu präcisiren und zur Kenntnissnahme zu bringen; mochte er immerhin daneben noch, seine eigene Ueberzeugung über die betreffende Materie den Lesern an's Herz zu legen, für geboten erachten. Allein nichts von allem diesem lässt sich aus unserem Briefe entnehmen; nichts, was erkennen liesse, dass der Verfasser in seiner Eigenschaft als der Hauptvertreter des *εὐαγγέλιον τῆς περιτυμῆς*, eine irgendwie zureichende Kenntniss des grossen noch in Wirksamkeit stehenden oder vor ganz kurzer Zeit aus seinem weitreichenden Thätigkeitsfelde ausgeschiedenen Bahnbrechers des *εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας* besitze, und demnach im unmittelbaren Hinblick, mit Rücksichtnahme auf eine an die weitesten Kreise verkündigte, als Bekenntniss angenommene evangelische Lehrform seine eigene Auffassung der bez. Materie zur Geltung zu bringen sich bemühe.

Liegt aber die Sache so, dass unser Brief uns keine Materie und Handhabe darbietet, die ihn als Product der vorpaulinischen, oder der paulinischen Periode des Urchristenthums erkennen liessen: so wird nichts Anderes übrig bleiben, als ihn in eine Zeit hinaufzurücken, die von dem Tode des

Paulus und des Herrnbruders Jacobus durch eine erhebliche Intervalle getrennt ist. In eine Zeit also, wo sich die Gegensätze des Juden- und Heidenchristenthums schon derartig indifferenzirt hatten, dass von irgend welcher Rückbeziehung auf jene kein Anlass mehr gegeben war; wo also einem evangelischen Briefsteller bereits ein fast schon katholisch zu nennendes Christenthum vor Augen stand; wo innerhalb dieser nachgeborenen Christengeneration der Beitrag, den einst Paulus zu jenem Neutralisationsproducte geliefert hatte, nur noch in möglichst verblasster Rückerinnerung, in starker Degeneration vorhanden war; wo eine solche Decadance des gesammten christlichen Glaubenslebens eingetreten war, wie sie uns im Jacobusbriefe überall entgegentritt. Nehmen wir nun aber eine solche späte Zeit für die Entstehung unseres Briefes an, so macht sich alles das, was wir uns unter anderen Voraussetzungen nicht zu deuten vermochten, durchaus verständlich. Wir begreifen, wie sich ein Mann von tiefernster Glaubenserfahrung, in einem Traditionskreise aufgewachsen, wo das Studium des Alten Testamentes und der ursprünglichen Lehre Jesu das nährende und Richtung gebende Element seiner christlichen Bildung geworden war, sich angesichts einer, von geistiger Blüthe und Glaubensfrische schon längst tief heruntergekommenen, in Mattherzigkeit, Verstandeskühle und Weltförmigkeit versunkenen Christengeschlechts aufgerufen fühlte, ihm den Spiegel des vollkommenen Gesetzes der Freiheit zur ernstlichen und nachhaltigen Selbstbeschauung vorzuhalten. Von jüdischer oder judenchristlicher Abstammung, in einem der paulinischen Lehr- und Lebenstradition ferner stehenden Kreise von Anschauungen aufgewachsen und mit den originalen Quellen des Paulinismus nur unzulänglich bekannt[1]), genau dagegen unterrichtet von

[1]) Wir wollen nicht gerade behaupten, dass dem Verf. nicht der eine oder andere Brief des Paulus bekannt geworden sei. Nothwendig scheint uns diese Annahme nicht gerade zu sein, da das Schriftbeispiel Abraham's für die Rechtfertigung durch den Glauben allein, gewiss schon seit lange eine so stereotype Verwendung gefunden hatte, dass unser Verf. es nicht gerade aus einem paulinischen

den tiefen Schäden der in seinem Gesichtskreise liegenden christlichen Gemeinden seines Zeitalters, welche man mit Grundsätzen zuzudecken sich nicht scheute, die einst in der Glaubens- und Lebensordnung des Apostels Paulus eine ganz andere Bedeutung gehabt hatten, — findet der Verfasser unseres Briefes keine Veranlassung, auf dem Wege dogmengeschichtlicher Argumentation den Nachweis von der falschen Interpretation der paulinischen Rechtfertigungslehre seitens der Leser zu liefern. Vielmehr wendet er sich directen Weges gegen die Rechtfertigungstheorie, die er empirisch als unter den bez. Gemeindegliedern in Geltung stehende, und als Deckungsmittel für ihr unethisches Christenthum dienende vorfand, und stellt ihr die seinige als Correctiv entgegen, die ganz naturgemäss den Schwerpunkt der Betrachtung dahin verlegt, woran es den zeitgenössischen Christen am meisten gebrach, denen nicht die sola fides eine Erlösung von dem drückenden Joche judaistischer Gesetzlichkeit, sondern die Bewährung und Vollendung des Glaubens in der seligen Erfüllung des Gesetzes der Liebe nahe zu bringen war. Wenn unser Verfasser in der Lösung der ihm durch die Zeitverhältnisse auferlegten Pflichtaufgabe sich, ausser gründlicher Verarbeitung alttestamentlich-prophetischer Weisheitselemente, enge an die von den Synoptikern uns überlieferte Lehrform Jesu anschliesst: so ist diese Thatsache nicht daraus zu erklären, als sei er zeitlich un-

---

Briefe zu reproduciren brauchte. Nur das ist unzweifelhaft ein Anzeichen verhältnissmässig später Abfassung unseres Briefes, dass sein Verf. dem aus Genes. 15 entnommenen Belege für die „zugerechnete Glaubensgerechtigkeit“ das aus Genes. 22 entlehnte Beispiel gegenüberstellt, und beide zu einander in das Verhältniss von Anfang und Vollendung der Rechtfertigung setzt. Eine Combination von Schriftstellen, welche wenigstens in der vorpaulinischen Periode ganz undenkbar wäre, da sicher zuerst Paulus Gen. 15, 6 in dem specifischen Sinne gedeutet hat, wie derselbe Jac. 2, 23 vorausgesetzt erscheint. Auch eine so genaue Unterscheidung der verschiedenen Phasen der πίστις, wie wir sie oben als Fürwahrhalten — Vertrauen — Glaubensbewährung kennen gelernt haben, führt unzweifelhaft in eine spätere Zeitperiode des Christenthums.

mittelbar auf die Thätigkeitsepoche Jesu selber gefolgt und habe die neutestamentliche Briefliteratur eröffnet. Selbst gewisse archaistische Symptome unseres Briefes, wie der Gegensatz von *πτωχοί* und *πλούσιοι*, die Benennung christlicher Versammlungslocale als *συναγωγαί* dürfen nicht als Beläge für jene Voraussetzung angeführt werden. Vielmehr erklärt sich dies Alles vollkommen auch so, wenn man statuirt, dass der Verfasser unseres Briefes in einem Ideenkreise aufgewachsen ist und durch Neigung, Lebensführung und Studium sich darin erhalten und weitergebildet hat, wo ihm das evangelische Christenthum als die Erfüllung des Gesetzes und der Propheten, die ausserhalb der heiligen Stadt und des heiligen Landes lebenden Christen überhaupt als die „zwölf Stämme der Zerstreuung", deren feindselige Gegner als die „Reichen", deren Andachtsorte als „Synagogen" sich darstellten. Von dieser alterthümlichen Position aus richtet unser Verfasser, sich zu einem Propheten des Neuen Bundes berufen fühlend, seine mahnende und strafende Rede an seine Zeitgenossen, sich geistesverwandt wissend mit dem Herrnbruder, und dessen Thätigkeit in einem neuen, freieren, den Zeitverhältnissen angepassten Sinne fortführend. Er steht dabei in einer Reihe mit jenen späteren Vertretern des neutestamentlichen Schriftthums, die, nachdem der Paulinismus in seiner hohen Geistesidealität für ein nachgeborenes platt, nüchtern und sittenlos gewordenes Geschlecht sein originales Verständniss verloren hatte, und dessen Perlen unter den Füssen von Unreinen zertreten waren, von verschiedenen Standpunkten ausgehend, concentrisch Front machen gegen eine Lebensform des Christenthums, in welcher die Thatkraft des Glaubens durch Wortgezänk ersetzt werden, an die Stelle der Freiheit in Christo, die Emancipation von den evangelischen Lebensverpflichtungen treten, mit einem Worte, das Christenthum um das gebracht werden sollte, was ihm gleich von seinem Ursprunge her als unveräusserliches Princip praktischer Lebensgestaltung eingehaucht worden war. Welche specielle Stelle der Jacobusbrief in diesem Chore der gedachten Schriftgattung einnehme, und ob man genauer die Zeit seiner

Entstehung angeben könne, das zu erörtern und zu bestimmen, würde aus dem Rahmen des uns für jetzt gestellten Themas weit hinausführen.

XIV.

Zwei Beiträge zur spanischen Kirchengeschichte des 6. Jahrhunderts.

Von

Dr. phil. **Franz Görres** zu Düsseldorf.

A. Miro, König der spanischen Sueven
(reg. 570 bis 583)[1].

I. a. Dieser Monarch, der Nachfolger Theodemirs (reg. 559 bis 569/70)[2], war ein überzeugungsfester, eifriger Katholik und mit aller Energie, aber auch ohne Härte gegen Anders-

---

[1]) Vgl. hierzu meine Aufsätze „Leovigilds Anfänge" und „Nachträge" (Forsch. z. deutsch. Gesch. 1872, S. 593—618, 1873, S. 634—645), „Hermenegild" und „Leovigild's Stellung zum Katholicismus" (Ztschr. f. hist. Theol. 1873, H. I, S. 1—109; IV, S. 547 bis 601) und meine demnächst in den „Jahrbüchern für protest. Theol." zum Abdruck gelangende Abhandlung „Leovigild". — Miros Regierungszeit (570 bis 583) ergibt sich aus dem Vergleich von Joh. Bicl., a. 4. Justini imp., Leovigildi regis a. 2 = 570, a. 1. Maur. = 583 (Tod Miros!) mit Isid. hist. Suev., ed. Arevalus: ... Miro ... regnans annos XIII.

[2]) Ob auch der Sohn Theodemirs, wie Heiss (Description générale des monnaies des rois Wisigoths d'Espagne, Paris 1872, S. 4) meint, ist keineswegs ausgemacht: Die Quellen bezeichnen Miro bloss als den Nachfolger des genannten Fürsten (s. Joh. Bicl. ed. Florez, España Sagr. VI, S. 384, a. 4. Just.: ... Miro post Theodomirum Suevorum rex efficitur, Isid. h. Suev.: Post Theudemirum Miro Suevorum princeps efficitur ..., Greg. Tur. de mirac. s. Mart. IV, c. 7: Miro ... decessor eius, sc. Theodemiri; richtig Dahn, Könige VI, S. 582).

gläubige, bemüht, die von seinen beiden Vorgängern[1]) siegreich durchgeführte Conversion der arianischen Sueven zur Orthodoxie innerlich zu befestigen. Bei diesen religiösen Bestrebungen war Martin von Bracara (Braga) nicht bloss seine rechte Hand, sein thätigster und wirksamster Mitarbeiter, sondern auch sein hochgeschätzter Freund: Der Apostel Galläciens widmete dem frommen Gebieter sein Buch „Formula honestae vitae sive de quatuor virtutibus cardinalibus“ (s. D'Achery-Martène, Spicileg., edit. 2. III, S. 312). Im J. 572 berief Miro die Bischöfe der zwei Kirchenprovinzen („utrumque concilium“) seines Reiches zur zweiten bracarensischen Synode. Dieses Concil, auf dem die beiden Metropoliten, Martin von Braga (früher Bischof von Dumium) und Nitigisius von Lugo, den Vorsitz führten, erliess, da die Glaubenseinheit, wenigstens äusserlich, im Ganzen und Grossen bereits hergestellt war — „Et quia ... de unitate et rectitudine fidei in hac provincia nihil est dubium“ bezeugt Martinus selber (Mansi, concilior. coll. IX, S. 837) —, nur Disciplinarbestimmungen, welche eine würdigere Spendung der Sacramente und überhaupt eine angemessenere Ausübung des Gottesdienstes, sowie in Zusammenhang hiermit die Ausrottung mancher noch mehrfach grassirender heidnischer Gewohnheiten bezweckten (s. acta conc. Brac. II bei Mansi IX, S. 835 ff., Hefele, Conciliengesch. Bd. III, 2. Aufl., S. 29 f., Gams, KG. Spaniens II[1], S. 462 ff. und Dahn, Könige VI, S. 578 f.)[2]).

[1]) Carrarich (reg. 550 bis 559) und der schon erwähnte Theodemir. Ueber die Nichtidentität des Letzteren mit Ersterem s. Greg. Tur. de mirac. s. Mart. l. I, c. 11, Gams, KG. Spaniens II[1], S. 457, Caspari, ed. Martini Bracarensis lib. de correctione rusticorum nebst einer Einleitung über Martins Leben und Schriften (CCXXV pp.), Christiania 1883, die orientirende Notiz in der Brieger'schen Ztschr. f. Kirchengesch. Bd. VI, H. 2, Gotha 1883, S. 301 f., „Nachrichten“ und die Anzeige von Krusch, v. Sybel'sche histor. Zeitschr. 1884, H. 4, S. 128—130.

[2]) Eine weitere suevische Synode, die nach Hieronymus Morales, dem Chronisten unter König Philipp II., noch in demselben Jahre 572 zu Lugo stattgefunden haben soll, ist gänzlich apokryph (s. Hefele a. a. O. S. 30 und Dahn, Könige VI, S. 579).

Da der Suevenkönig ohne alle Geistesbildung aufgewachsen war, ja nicht einmal lesen konnte — der bracarensische Metropolit übersandte ihm seine „Formula" bloss „ad recitandum", d. h. zum Vorlesenlassen (s. D'Achery l. c. und Dahn VI, S. 580 u. Anm. 6 das.) —, so ist es nicht zu wundern, dass seine innige Frömmigkeit nicht frei war von naivem Aberglauben. Wie damals alle Welt, ein enthusiastischer Verehrer Martins von Tours, des populären Heiligen des Abendlandes, ist er auch von dessen Wunderkraft fest überzeugt: sogar ein Rebenspalier am Atrium der Basilica des gefeierten Thaumaturgen steht unter dem unmittelbaren Schutze des Heiligen, und dieser straft nach der Meinung des Fürsten, wie jede Beleidigung, so auch speciell die Entwendung einer dem wunderthätigen Bischof geweihten Traube (s. Greg. Tur. de mirac. s. Martini l. IV, c. 7). Wenngleich tiefe Religiosität den Grundzug im Charakter dieses Königs bildet, so ist er doch heiterem Zeitvertreib nicht abgeneigt; er hält sich schon, wie die Monarchen des späteren Mittelalters, einen, freilich sehr jugendlichen, Hofnarren, dessen harmlose Scherze ihn in einsamen Stunden über die schweren Regierungssorgen wegtrösten müssen (s. Greg. Tur. l. c.: „Erat enim mimus regis, qui ei per verba iocularia laetitiam erat solitus excitare"). Leicht erregbar und jähzornig, lässt er sich sofort versöhnen, sobald seine Umgebung ihn an das biblische Wort erinnert „Richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet". So verurtheilt er erzürnt seinen Hofnarren, der dem Heiligen eine Traube entwendet hatte, sofort zum Verluste der frevelnden, überdies schon durch den grollenden Wunderthäter gelähmten, Hand; sein Gefolge appellirt an die Furcht des Königs vor dem göttlichen Strafgericht, und Miro bereut augenblicklich seine Uebereilung und begnadigt den geängstigten Possenreissser (s. Greg. Tur. l. c.).

---

b. Obige Charakterskizze basirt zwar im Wesentlichen auf Greg. Tur. de mirac. s. Mart. IV, 7, also auf einer, freilich höchst anmuthigen, Legende, steht aber gleichwohl mit allen berechtigten Anforderungen einer besonnenen umsichtigen

Kritik völlig im Einklang. Denn in dem Gregorischen Berichte lassen sich rein sagenhafte, geschichtlich nicht zu verwerthende Züge und durchaus historische Details, weil von der Tendenz der Legende völlig unabhängig, nicht davon bedingt, mit dem historischen Zusammenhang resp. mit dem authentischen Quellenmaterial übereinstimmend und zum Ueberfluss noch durch einen vorzüglichen Gewährsmann bezeugt, auf's Genaueste unterscheiden. In die erste Kategorie gehören die beiden Mirakel, die Lähmung und spätere Heilung des Hofnarren, und wohl auch die skeptische Aeusserung des Jongleurs (. . . „unus puerorum ait infra se: Utrum sint haec [uvae] huic Sancto sacrata an non, ignoro. Unum scio, quod deliberatio animi mei est ab his vesci"). Durchaus geschichtlich ist dagegen Folgendes: 1. Die Thatsache, dass sich Miro einen Hofnarren hielt; denn für die Tendenz der Legende war es völlig gleichgültig, ob der dem königlichen Gefolge angehörende traubenlüsterne Knabe gerade diesen oder einen andern Posten bei Hofe bekleidete. 2. Miros Ueberzeugung von der ausgedehntesten Thaumaturgie des Heiligen von Tours; in diesem Punkte war der König ganz das Kind seiner abergläubigen Zeit. 3. Ein durchaus mit allen Regeln der Psychologie übereinstimmender Zug ist es, dass der jähzornige, aber in erster Linie tiefreligiöse Fürst sich im Specialfalle leicht besänftigen lässt, wenn seine Umgebung im richtigen Augenblick an die jede Uebereilung rächende göttliche Gerechtigkeit erinnert. Endlich verdankt Gregor die ganze Erzählung, nicht bloss die legendenhaften Züge, sondern auch die soeben aufgezählten rein geschichtlichen Details, einem wahrhaft classischen Zeugen, einem Manne Namens Florentianus, der eine Zeit lang am Hofe Miros als Gesandter weilte und aus dem Munde des Monarchen selber den ganzen Hergang erfuhr (s. Greg. Tur. l. c.: Et quia Florentiani majoris memoriam fecimus, quid ab eo didicerim, nefas puto taceri . . . . . Testatur autem Major praefatus haec se ab ipsius regis relatione, sicut actum narravimus, cognovisse").

II. Der Chronist Johannes von Biclaro erzählt zum J. 576 Folgendes: Leovigild (der hervorragend tüchtige letzte aria-

nische König der Westgothen in Spanien und Septimanien, reg. 569 bis 586) eröffnete den Feldzug gegen das Suevenreich, bahnte sich unter Verheerungen mit seinem sieggewohnten Heere den Weg in das Innere von Galicien und zwang den König, eine Gesandtschaft abzuordnen und demüthig um Einstellung der Feindseligkeiten zu bitten. Der stolze Sieger bewilligte aber nicht einen völligen Friedensvertrag, sondern nur einen kurzen Waffenstillstand, wahrscheinlich in der Absicht, dadurch die Niederlage Miros zu einer dauernden zu machen (a. 10. Justini jun. imp.: Leovigildus rex in Gallaecia Suevorum fines conturbat et a rege Mirone per legatos rogatus pacem iis pro parvo tempore tribuit). In Betreff der Veranlassung dieses Feldzugs differiren die Ansichten der Forscher. Mariana (De rebus Hisp. l. V, c. 11), den gesammten historischen Zusammenhang verkennend, lässt naiver Weise den Gothenkönig nur aus Aerger über die Conversion der Sueven zum Katholicismus das Schwert ziehen: Expetendae a Suevis poenae, nisi religionis mutatae causa nulla erat etc. Im Gegentheil: die Veranlassung zu bewaffnetem Einschreiten war für Leovigild nicht etwa bloss die hasserfüllte Gesinnung, die drohende Haltung, die der eifrig katholische Fürst von Anfang an gegen den von einheimischen und auswärtigen Feinden hart bedrängten ketzerischen Nachbarn beobachtet hatte, sondern auch positive feindliche Acte; worin diese aber bestanden, ist controvers. Aschbach (Westgothen, S. 199) und Dahn (Könige V, S. 131) nehmen mit Recht an, dass jenem Feldzuge Feindseligkeiten Seitens Miros vorhergegangen seien. Auch behauptet Dahn („Germanische Studien“, Berlin 1884, S. 287) mit Fug, die rebellische romanische Bevölkerung im Norden des Gothenreiches wäre mit den Sueven in natürliche Verbindung getreten. Wenn aber Aschbach (a. a. O.), Dahn (Könige V, S. 131) und Heiss (S. 80) meinen, der Aregensische Aufstand von 575 habe vom Suevenkönig militärische Unterstützung erhalten, so kann man ihnen nicht beistimmen, da der Biclarenser (a. 9. Just.) und Isidor (hist. Goth. aera 606, ed. Arevalus) eine Förderung jener Rebellion durch Miro nicht erwähnen. Angemessener ist es also

den Feldzug von 576 als Rachekrieg wegen einer Expedition zu betrachten, die Miro im J. 572 gegen den cantabrischen Stamm der Rucconen, also gegen gothisches Gebiet, unternommen hatte (s. Joh. Bicl. a. 6. Just., Isid. hist. Suev., ed. Arevalus). Ob Miro seinen Zweck, die Rucconen zu unterwerfen, erreicht hat, wissen wir freilich nicht, da beide Quellen darüber schweigen.

III. Als der religiöse und politische Abfall Hermenegilds von Vater und Reich (579) das mühsam durchgeführte Werk eines Jahrzehntes zu vernichten drohte, und einheimische und auswärtige Feinde sich unter die Fahne der Orthodoxie schaarten, um dem allerwärts bedrängten ketzerischen Monarchen die Krone vom Haupte zu reissen, da wird auch — zu dieser Annahme führt uns die gesammte politische Constellation — König Miro, aus politischen, religiösen und persönlichen Gründen der Todfeind Leovigilds, sich beeilt haben, die precären Consequenzen des unglücklichen Feldzuges von 576 abzuschütteln und mit dem rebellischen Fürsten, seinem Glaubensgenossen, vertrauliche Beziehungen anzuknüpfen, ohne dass es indess zu einem ausdrücklichen Vertrage gekommen wäre. Bald nachher, im J. 580, ordnete der Suevenkönig eine Gesandtschaft an den Hof von Orleans ab, höchst wahrscheinlich in der Absicht, mit dem Burgunderkönig Guntram ein Bündniss gegen den verhassten Leovigild abzuschliessen. Aber König Chilperich von Soissons, den der Gothenkönig soeben durch das Project einer dynastischen Verschwägerung, durch den Vorschlag, seinen jungen Sohn Reccared mit Rigunthis, Chilperich's Tochter, zu vermählen, gewonnen hatte (s. Greg. Tur. h. Fr. V, 42. VI, 45. VIII, 28. wegen der Zeit V, 44 [V, 34; VI, 1] vergl. mit V, 42), wusste Miros Pläne zu durchkreuzen. Die suevischen Gesandten mussten nämlich auf dem Wege nach Orleans die zu Chilperichs Herrschergebiet gehörende Stadt Poitiers passiren. Dort wurden sie auf Befehl des Landesfürsten aufgehoben, nach Paris gebracht und daselbst ein ganzes Jahr lang in freier Haft gehalten; dann erst wurden sie entlassen und kehrten, ohne ihre

Mission erfüllt zu haben, in die Heimat zurück (s. Greg. Tur. h. Fr. V, 42, wegen der Zeit V, 34. VI, 1 und Dahn, Könige VI, S. 570 f.). Später, als Hermenegild (583), mehr und mehr von seinen Verbündeten abgeschnitten, von seinem siegreichen Vater zu Sevilla belagert wurde, erschien Miro zwar mit einem Heere zum Entsatz vor der Bätisstadt, konnte aber dem bedrängten Aufrührer keinen wirksamen Beistand leisten. Denn er lernte persönlich zum zweiten Mal die überlegene militärische Tüchtigkeit des Gothenkönigs kennen. Er wurde von Leovigild umzingelt und gezwungen, sich als seinen Vasallen zu bekennen[1]). Bald nachher, noch im J. 583, erkrankte „der Bergkönig, ungewohnt der Luft und Wasser der Niederung" (s. Dahn, Könige VI, S. 571) und verschied, wahrscheinlich noch vor Sevilla (s. Joh. Bicl. a. 1. Maur., Isid. h. Suev. l. c., Greg. Tur. VI, 43). Mit ihm ging zugleich die Selbständigkeit seines kleinen Reiches unter: Auch sein junger Sohn und Nachfolger Eborich sah sich veranlasst, dem gewaltigen Gothenherrscher als seinem Oberlehnsherrn zu huldigen (Joh. Bicl. a. 1. Maur., Isid. h. Suev., Greg. Tur. l. c.). Schon zwei Jahre nach Miros Ableben gelang es Leovigild, die Thronstreitigkeiten im Suevenlande geschickt benutzend, dieses seinem mächtigen Staate einzuverleiben.

---

[1]) Unsere beiden vornehmsten Quellen, Johannes von Biclaro (a. 1. Maur.) und Isidor (h. Suev.), lassen freilich den Suevenfürsten gleich anfangs dem häretischen Vater gegen den katholischen Sohn zu Hülfe eilen. Aber mit Recht ist Dahn (German. Stud. S. 297) der Ansicht, dass dieses Mal die Darstellung Gregors von Tours (VI, 43: [Leuuichildus] cognovit Mironem regem contra se cum exercitu residere. Quo circumdato sacramento exigit, sibi in posterum fore fidelem etc.) mit dem historischen Zusammenhang mehr im Einklang steht, als die Schilderung der beiden Spanier.

B. Mausona, Bischof von Merida in Spanien und Metropolit der Kirchenprovinz Lusitanien

(von 573 bis 606)[1].

I. Hauptquelle für die Geschichte dieses Kirchenfürsten, der nächst Leander als der hervorragendste und befähigtste Vorkämpfer der spanischen Orthodoxie zur Zeit Leovigilds und Reccareds erscheint, ist die Schrift de vitis patrum Emeritensium (ed. Aguirre, Collectio maxima Hispaniae conciliorum, T. IV). Gams (KG. Spaniens II², S. 113—118) hat überzeugend nachgewiesen, dass dieses gewöhnlich einem „Paulus Diaconus" zugeschriebene Buch von einem Anonymus um die Mitte des siebenten Jahrhunderts verfasst wurde (s. auch Mabillon [Ann. ord. s. B. I, S. 72] und Lembke [Spanien, S. 69]), und dass die beiden ersten Capitel unecht sind. Gams geht dagegen zu weit, wenn er auch das dritte Capitel, die Geschichte des Abtes Nunctus, als durchaus gefälscht betrachtet. Dieser Erzählung liegt nämlich ein, freilich stark von den Auswüchsen üppiger Legende überwucherter, echter, weil mit dem historischen Zusammenhange übereinstimmender, Kern zu Grunde (s. meinen „Leovigild"). Andererseits urtheilt aber der Benedictiner zu günstig, wenn er meint, alle übrigen Partien der Schrift seien „durchaus ächt". Beweist doch gerade die Schrift über Mausonas Conflicte mit dem grossen Arianerkönig Leovigild und mit dem Arianismus überhaupt, dass die historische Anschauung des Autors durch einen mehr als unkritischen, naiv wundersüchtigen Sinn (s. z. B. c. 3. 12. 14. 17) und einen fanatischen

---

[1]) Vgl. hierzu meine Aufsätze: „Leovigilds Anfänge" und „Nachträge" (Forsch. z. deutschen Gesch. 1872, S. 593—618; 1873, S. 634—645), „Hermenegild" und „Leovigilds Stellung zum Katholicismus" (Ztschr. f. hist. Theol. 1873, S. 1—109, 547—601 und zumal 574—577. 600 f.), Lembke, Spanien, S. 69. 81 f., Aschbach, Westgothen, S. 226. 228, Dahn, Könige V, S. 140 ff. 154. 163, VI, S. 439 und Gams, KG. Spaniens II¹, S. 424 f.

blinden Hass gegen den häretischen Monarchen[1]) getrübt wird; dazu kommt noch die parteiische panegyrische specifisch locale (emeritensische) Färbung des Ganzen. Mit Fug nennt also Dahn (Könige V, S. 141) die ganze Schilderung der Schicksale Mausonas unter Leovigild (man darf hinzufügen: auch unter Reccared!) beim Autor von Merida „nicht voll verwerthbar". Von der Erzählung dieses Anonymus kann also nach Abzug der zahlreichen Wunderscenen und Invective gegen den Arianismus und dessen Vertreter nur der Rest hier Aufnahme finden, und auch dieser nur, insofern er mit dem historischen Context übereinstimmt und auch, theilweise wenigstens, durch andere authentische Quellen, namentlich durch den wackeren Chronisten von Biclaro und die Concilacten, bestätigt wird.

II. Mausona, der Spross eines vornehmen gothischen Hauses, aber bereits katholisch erzogen, wirkte zuerst viele Jahre lang mit grosser Gewissenhaftigkeit als Presbyter an der Kathedrale von Merida, welches wol auch seine Vaterstadt war (s. vitae patr. Emerit. c. 9). Im J. 573 wurde er nach dem Ableben des Bischofs Fidelis zum Oberhirten der genannten Stadt und damit zugleich zum Metropoliten der lusitanischen Kirchenprovinz consecrirt (s. vitae patr. Emerit. l. c., Joh. Bicl. a. 7. Justini, Leovigildi a. 5: „Mausona Emeritensium episcopus clarus habetur" und meinen demnächst in der Ersch-Gruber'schen „Allgem. Encyklopädie" zum Abdruck gelangenden Artikel „Leander", Abschn. II). Seine sechs ersten

---

[1]) S. z. B. c. 10: „saevissimus ac crudelissimus rex, bonis operibus semper aemulus". c. 11: „crudelissimus tyrannus, vas irae fomesque vitiorum ac frutex damnationis. c. 16: „Igitur cum non praeesset, sed obesset, magis perderet quam regeret Leovigildus Hispaniam" etc. In demselben Capitel erzählt der fanatische Autor den Tod des Königs und malt mit wilder Freude die Höllenqualen aus, die dieser erdulden müsse.

[2]) Ich nenne diesen Prälaten mit Dahn (a. a. O.) nach Dietrich (Aussprache des Gothischen, S. 37) nicht Massona, sondern Mausona.

Episcopatsjahre (573 bis 579) waren überaus glücklich: sie fielen in jene ruhigen Zeiten vor Hermenegilds Aufstand, wo Leovigild den politischen Katholicismus noch ausschliesslich auf den Schlachtfeldern bekämpfte und der inneren Entwickelung der katholischen Kirche noch gar kein Hinderniss in den Weg legte. Von den Arianern unbehelligt, hatte also damals Mausona noch nicht nöthig, als Kampfbischof aufzutreten, waltete vielmehr als echter Friedensfürst seines Amtes: Ein Vater der Armen und aller ohne ihre Schuld Bedrängten und Beförderer wahrer Religiosität, gründete er viele Kirchen und Klöster. Das schönste Denkmal seiner werkthätigen Liebe war aber das prächtige Hospiz, damals „xenodochium" genannt, für unbemittelte Fremde und Kranke aller Art, welches er auf eigene Kosten erbaute und mit Grundbesitz reichlich dotirte (s. vitae patr. Emerit. l. c. und wegen der Bedeutung des Wortes Xenodochium Du Cange, glossarium mediae et infimae latinitatis, s. v., Forcellini, lexicon totius latinitatis, s. v. und Krüll, Artikel „Krankenpflege" in der F. X. Kraus'schen „Real-Encyklop. f. christl. Alterth.", Liefg. X, Freiburg i. Br. 1884, S. 222 B. 223 A)[1]).

III. Nach Beginn der Empörung Hermenegilds oder genauer erst nach der Eroberung Meridas durch Leovigild im J. 582 (s. Greg. Tur. h. Fr. VI, 18 und das Nähere in meinen früheren auf Leovigild bezüglichen Schriften, s. oben S. 319, Anm. 1) begann für den lusitanischen Metropoliten die schwere Zeit des Kampfes für seine religiöse Ueberzeugung. Vergebens bot Leovigild Bitten, glänzende Verheissungen und Drohungen auf, um den einflussreichen Prälaten für die arianische Staatskirche zu gewinnen. Erbittert über die Erfolglosigkeit seiner Bemühungen, ernannte der König, um Zwietracht in der Diöcese

---

[1]) Einer der Nicänisch-arabischen Canones machte es den Bischöfen sogar zur Pflicht, dafür zu sorgen, „ut sit omnibus civitatibus locus separatus peregrinis, infirmis et pauperibus, qui vocetur Xenodochium, id est hospitium peregrinorum" etc. (s. Krüll a. a. O. S. 223 A).

zu stiften, einen leidenschaftlichen Arianer Namens Sunna zum Gegenbischof (vitae patr. Emerit. c. 9—11). Bald kam es in der Stadt zwischen den Anhängern beider Oberhirten zu heftigen Streitigkeiten über den Besitz der Kathedrale, der St. Eulalienkirche. Leovigild, von Sunna als Schiedsrichter angerufen, ordnete ein öffentliches Religionsgespräch zwischen beiden Bischöfen an und sprach dem Sieger im Voraus die Kirche zu. Die Disputation findet statt; — Sunna unterliegt seinem gelehrten Gegner. Der Arianer, erbost über die Niederlage, verdächtigte den siegreichen Mausona beim Monarchen. Dieser lud den katholischen Bischof vor seinen Richterstuhl nach Toledo und verurtheilte ihn zur Verbannung (s. vitae patr. Em. c. 11. 12, chronol. et ser. Gothic. regum, aera 606, ed. Bouquet, Recueil etc. T. VI, S. 705). Der Metropolit wurde mit drei Begleitern nach einem Kloster verwiesen (vitae patr. Em. c. 13). Gewöhnlich bezeichnet man mit Barnabas de Varguas Moreno (in seiner Geschichte von Merida) das Kloster in der Stadt Complutum[1]) als den Aufenthaltsort des exilirten Oberhirten. Ich ersehe aber aus Ferreras (Geschichte Spaniens, deutsch von Baumgarten, Bd. II, S. 283, § 363; S. 384 ff., §§ 534—536), dass diese Angabe auf Irrthum beruht. Mausona konnte nämlich nicht nach dem erwähnten Kloster religirt werden, da dasselbe, wie aus der von einem Abte Valerius in der zweiten Hälfte des siebenten Jahrhunderts redigirten Vita s. Fructuosi erhellt (s. Gams II², S. 157 f., § 5), erst lange nach dem Tode des Prälaten, unter König Kindasvinth (reg. 641 bis 652), vom h. Fructuosus gegründet wurde. Moreno hat sich eben durch den berüchtigten Pseudo-Maximus täuschen lassen. — Mausona verbrachte drei Jahre in klösterlicher Einsamkeit — in der Zwischenzeit fungirte

---

[1]) Diese Stadt lag südwestlich vom heutigen „Alcala de Henares“, nördlich vom Toledo auf einer Anhöhe; sie gehörte der Landschaft Carpetania an, die jetzt „Alcarria“ heisst und im nordwestlichen Theile von Neucastilien zu suchen ist (s. Albert Forbiger, Handbuch der alten Geographie, nach den Quellen [Leipzig 1848] III, S. 92 f. und v. Spruner-Menke).

zu Merida ein zweiter von Leovigild eingesetzter arianischer Gegenbischof Namens Nepopis —, bis ein unerwartetes königliches Decret ihn seinen Diöcesanen wiedergab (585) (s. v. patr. Emer. c. 13. 14). Das Exil des emeritensischen Oberhirten darf man sich nicht als allzu hart vorstellen: der fanatische Autor von Merida constatirt ausdrücklich, dass Mausona auch als Verbannter durch Werke der christlichen Charitas sich auszeichnete (c. 13). Der sog. Paulus Diaconus führt die schliessliche Begnadigung des Bischofs naiver Weise auf eine Tracht Prügel zurück, welche die h. Eulalia dem Könige zur Nachtszeit applicirt hätte! Der wahre Grund der nachträglichen Milde des Monarchen liegt in der Thatsache, dass Leovigild damals (585), d. h. nach gänzlicher Niederwerfung der Rebellion seines älteren Sohnes, die katholische Hierarchie weniger zu beargwohnen hatte. — Was das Verhältniss des überzeugungsfesten Metropoliten zu dem unglücklichen Fürsten von Bätica anbelangt, so kann diesen Prälaten der Vorwurf, in irgend einer Weise die Sache des Empörers gefördert zu haben, nicht treffen. Wohl mögen gewisse amtliche Beziehungen zwischen Mausona und dem Königssohne obgewaltet haben, da ja der erstere Jahre lang (579 bis 582) wenigstens factischer Unterthan des letzteren war. Aber dieses durch die Umstände bedingte Mass der Annäherung wurde aller Wahrscheinlichkeit nach von Mausona nicht überschritten. Andernfalls wäre ja Leovigild nicht verhältnissmässig so glimpflich gegen den Oberhirten verfahren. Mausona hat also ohne Zweifel, wie der etwa gleichzeitig gemassregelte vortreffliche Chronist von Biclaro unschuldig Verfolgung und Schmach gelitten. Der Grund der immerhin harten Behandlung dieser ausgezeichneten Männer ist wohl lediglich in der gothischen Herkunft derselben zu suchen. Der König mochte darüber grollen, dass sogar Angehörige seines Stammes eine so eifrige Hingebung an die ihm verhasste Religion der Römer bekundeten.

IV. Mit Leovigild († 586) sank die letzte Stütze des hinwelkenden Arianismus in die Gruft. Denn König Reccared (reg. 586 bis 601) trat schon im zehnten Monat seiner Regie-

rung zum Katholicismus über (Joh. Bicl. a. 5. Maur., Greg. Tur. h. Fr. IX, 15. 16). Diese Conversion rief aber eine nicht ungefährliche arianische Reaction in Lusitanien hervor. Der uns schon bekannte Bischof Sunna, der Graf Witterich und ein gewisser Segga kündigten dem Könige den Gehorsam auf, und die beiden Ersteren suchten sich vor Allem des lusitanischen Metropoliten, dieser Säule der Orthodoxie, durch Meuchelmord zu entledigen. Indess zweimal wurde der Mordplan vereitelt, angeblich durch Wunder, in Wahrheit durch die energische Haltung des Statthalters („dux") Claudius, eines eifrig katholischen Helden, und Mausonas selbst. Die doppelte Verschwörung wurde durch Claudius unterdrückt, der ganze Hergang dem Könige gemeldet, und dieser ordnete dann die Bestrafung der Schuldigen an: Sunna traf auf seine Weigerung, zum Katholicismus überzutreten, Verbannung nach Mauretanien. Vaccila, einer seiner Mitschuldigen, wurde zum Leibeigenen der Kathedrale von Merida degradirt. Gegen Segga erkannte man auf Verstümmelung (Verlust der Hände) und Verweisung nach Galicien. Witterich kam, wohl auf die grossmüthige Fürbitte Mausonas hin, mit einfacher, wie es scheint, nur zeitweiliger, Verbannung davon. Mausona aber erhielt von Reccared die von seinem Vater confiscirten Kirchengüter zurück[1]).

V. Auch während der letzten 18 Jahre seines langen Episcopats beförderte Mausona, an Einfluss vielleicht allein von Leander übertroffen, auf's Eifrigste und mit bestem Erfolge die orthodoxe Einheitskirche Spaniens, aber nicht mehr, wie unter Leovigild, im Kampfe mit der Staatsgewalt, sondern, zumeist wenigstens, im Einverständniss mit derselben, von Reccared und dessen im Geiste Leanders erzogenen jungen Sohne, Liuva II. (reg. 601 bis 603), hochgeehrt, von König Witterich (reg. 603 bis 610), der freilich der katholischen Hierarchie nicht hold

---

[1]) S. Joh. Bicl. a. 6. Mauricii imp. = 588: „quidam ex Arianis Sunna episcopus et Segga cum quibusdam tyrannidem assumere cupientes deteguntur; convicti Sunna exsilio traditur et Segga manibus amputatis in Galletiam exsulans mittitur," v. patr. Em. c. 17. 18, Aschbach, S. 226 und Dahn, Könige V, S. 154. 163.

war, wenigstens in keiner Weise behelligt (s. Isid. hist. Goth. aera 641, ed. Arevalus, Isidori opp. T. VII, S. 126 u. meinen Artikel „Liuva II“)[1]. Die späteren Pontificatsjahre dieses stets für die Befestigung der spanischen Orthodoxie hochbedeutsamen Kirchenfürsten sind übrigens sehr arm an speciellen Ereignissen. Nur seine synodale Thätigkeit ist ausdrücklich bezeugt: Auf dem Toletanum III von 589, dem grossen Bekehrungsconcil seiner Landsleute, spielt er nächst Leander und Eutropius, dem späteren Bischof von Valencia, die Hauptrolle (s. acta conc. Tol. III bei Mansi IX, S. 977 ff., Joh. Bicl. a. 8. Maur. u. meinen Artikel „Leander“). Seine Unterschrift lautet: „Mausona ... ecclesiae catholicae Emeritensis metropolitanus episcopus subscripsi (Mansi IX, S. 1000). Auf dem Toletanum IV von 597 (Mansi X, S. 477), welches in zwei Canones die Cölibatsgesetze und die Sicherung des Kirchenvermögens gegenüber den Bischöfen einschärfte (s. Dahn, Könige VI, S. 439), präsidirte Mausona; er unterzeichnete: „Massona (corr. Mausona!) ... Emeritensis ecclesiae episcopus subscripsi.“ Im hohen Alter starb der Metropolit ruhig zu Merida (606)[2] (s. v. patr. Em. c. 20)[3].

---

[1]) Das Schweigen des fanatischen Autors von Merida über Massregelungen des hochbetagten Metropoliten durch König Witterich ist geradezu ein beredtes zu nennen (c. 20).

[2]) Dahn (Könige, S. 142, Anm. 1) findet es mit Fug „unbegreiflich, dass Salazar 1. Nov. Mausona noch den König Witika erleben lässt“. Salazar hat sich eben durch eine gewisse Namensähnlichkeit verleiten lassen, die Könige Witterich (reg. 603 bis 610) und Witika (reg. 701—710) zu verwechseln!

[3]) Vgl. noch Gams (K.G. Spaniens II[1], S. 424 f.), der unsern Mausona treffend charakterisirt als „eine Säule der Kirche Spaniens in den Tagen des Sturmes unter König Leovigild, in den Tagen des Friedens unter Reccared.“ — Zu beiden Studien ist noch zu vergleichen: Zöckler's gediegener Artikel „Leander von Sevilla“, in der Herzog'schen „Real-Encyklopädie für protest. Theol.“, zweite Aufl., Bd. VIII, Leipzig 1881, S. 507—509.

XV.

Ein geflügeltes Wort bei Tertullian.

(Matth. 11, 13; Luc. 16, 16.)

Von

Prof. Dr. **Ernst Noeldechen,**

Oberlehrer am Dom-Gymnasium in Magdeburg.

Geflügelte Worte sind zu allen Zeiten, wenn gewiss nicht Grossmächte, so doch kleine Mächte gewesen; selbst die Zeitphrase, das Wort abschätzig genommen, ist nicht ohne Weiteres matt und pflegt ihre Macht zu bewähren. So giebt es Schlagworte auch auf dem Boden der Kirche. Ja selbst der biblische Satz, der Bibelvers, wie wir sagen, hat verschiedenen Curs nicht nur bei den einzelnen Lehrern, die das Wort „theilen" in ihrer besonderen Art, sondern auch in bestimmten Zeiten werden einzelne gängig, andere daneben rostig; es wäre sehr weitschichtig, dies irgend wie umfänglich darzuthun. Auch das zweite und dritte Jahrhundert hat solche Vorliebe bewährt für einzelne Herrnworte oder einzelne Worte der Boten: auch Tertullian ist nicht frei von solchen besonderen Neigungen. Wir haben uns hier vorgesetzt, ein Herrnwort bei ihm zu verfolgen, seine Geschicke zu prüfen: was, wie wir hoffen, als mehr denn ein blosses Spiel sich erweisen wird. Es ist das Wort des Meisters: Matth. 11, 13 (Luc. 16, 16): Alle Propheten und das Gesetz haben geweissagt bis auf Johannes. Wir werden sehen, die Behandlung des Wortes ist eine Art Spiegel seiner Entwickelung, eine Art von Leitfaden, an dem sich sein Werden veranschaulicht. Freilich gilt es hier mehr, als das unvollständige Register im Index von Oehler zu kennen; es möglichst complett zu machen, mag uns gar als Nebenzweck gelten.

Zum Eingang mag es gestattet sein, gewisse Gedanken herauszugreifen aus der Literatur dieser Tage, die, noch nicht mit dem

Worte (Matth. 11, 13) identisch, eine Art von Gebrauchsanweisung für Verwendung desselben enthielten. Ein solcher Gedanke tritt uns bei Justin entgegen: dial. c. Tryph. 87. Er redet von den Kräften des Geistes, eben des heiligen Geistes: vor Allem der prophetischen Kraft, die bei der Erscheinung des Herrn in Fülle auf ihn selber herabkommt, sich bei ihm gleichsam in Ruhe setzt und bei ihm der Art ein Ende findet, dass nun, sagt er zum Juden, bei euch keine Propheten mehr aufstehen (*ταύτας τὰς κατηριθμημένας τοῦ πνεύματος δυνάμεις — ἐπεληλυθέναι ἐπ' αὐτὸν — ὡς ἐπ' ἐκεῖνον ἀνάπαυσιν μελλουσῶν ποιεῖσθαι, τουτέστιν ἐπ' αὐτοῦ πέρας ποιεῖσθαι, τοῦ μηκέτι ἐν τῷ γένει ὑμῶν κατὰ τὸ παλαιὸν ἔθος προφήτας γενήσεσθαι*, Otto II, 298). Liegt nun darin zunächst nur implicite der verwandte Gedanke, dass bei den Christen hingegen diese Gaben erst recht aufleben; so wird doch derselbe bei Justin sonst auch sehr ausdrücklich vorgetragen (cap. 82, Otto II, 280: *παρὰ γὰρ ἡμῖν καὶ μέχρι νῦν προφητικὰ χαρίσματά ἐστιν*) (vgl. cap. 88, Otto II, 300: *καὶ παρ' ἡμῖν ἐστὶν ἰδεῖν καὶ θηλείας καὶ ἄρσενας, χαρίσματα ἀπὸ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ ἔχοντας*). Ja, indem somit wirklich speciell auch die prophetische Gabe von den Juden zu den Christen übergeht (vgl. auch Bonwetsch, Montanismus, S. 128), sieht Justin darin den Thatbeweis, dass das Heil zu den Christen hinwandert und von den Juden genommen wird. Fragen wir bei Irenäus und Clemens, der Erstere wie Justin eine Autorität des Carthagers (Val. 5. Oehl. II, 387), der Letztere ihm bekannt, so wenig er je ihn genannt hat[1]), so finden wir freilich bei ihnen so präcise Aeusserung nicht. Die Juden bleiben mehr ausser Spiel: nur die Weissagung bei den Christen wird als fortdauernd bezeichnet. Dies gilt von Irenäus besonders, der die *ῥήσεις προφητικάς* (Iren. II, 49, 3. Euseb. V, 7. 4) *παρὰ τοῖς ἀξίοις* (Iren. V, 6, 1. Euseb. V, 7, 6) erhalten sieht. Dürfen wir hier combiniren, so ergiebt sich für die „*ἀνάπαυσις*“ (Justin c. 87) dies: die Sistirung der prophe-

---

[1]) Der ausführlichere Nachweis muss hier verspart bleiben.

tischen Gabe bei dem Terminus „Jesus“ findet nur insofern statt, als die ἄξιοι unter den Christen, die echtesten Jünger des Meisters, diese Gabe aus seiner Fülle entnehmen; ein völliges Enden ist ausgeschlossen. Noch weniger bestimmt als Irenäus hat sich Clemens geäussert (Strom. I, 21, 136. Sylb. p. 335 B. C). Er zählt die Propheten zusammen, die unter den Juden geweissagt; die Ziffer beträgt 35. Darauf folgen die Weiber — denn auch Weiber, sagt er, weissagten Sara, Rebecca, Maria, Debbora und Olda. Darauf weissagte Johannes um dieselbigen Zeiten bis zum σωτήριον βάπτισμα Nach der Geburt des Herrn weissagten Hanna und Symeon. Auch Zacharias, vermelde die Botschaft, Johannis Vater, hat Weissagung. — Man sieht hier wenigstens Eins: das Interesse an dieser Frage, das sicher bei Clemens auch schon durch das Phrygerthum mit bedingt ist, wie das Gleiche bei Irenäus der Fall ist. Später hat Clemens gewarnt vor dem wachsenden phrygischen Hochmuth, der die Grosskirchler ψυχικοί nannte [1]), wie auch vor raschem Urtheil — andrerseits — über diese neue Weissagung; auch in dieser Beziehung sich stellend wie der Mann an der Rhone.

Dies sind einige Data des Gedankenlebens der Tage, auf die Tertullian vielleicht sämmtlich schon zurücksehen konnte: mag auch namentlich Clemens ihm zeitlich fast ganz parallel stehen. Bemerkenswerth ist nun zunächst die Phase seiner frühesten Schriften. Man wird kaum anders sagen können, als dass er den Phrygern hier ferner steht, als Clemens und Irenäus, und dass die Notiz Augustin's, die ihn die Phryger bekämpfen lässt, von hier aus Credit gewinnen muss [2]). ‚Die ewige Gerechtigkeit,‘ sagt er in der Schrift gegen die Juden

---

[1]) Strom. IV, 13, 95. ed. Sylb. p. 511. A.

[2]) Augustin über Tertullian De haeresibus ad Quodvultdeum 26 ff., 62 f., 86. Die Vermuthung von Bonwetsch, Montanismus, S. 51, Note 1, dass Augustin (fälschlich) aus pudic. 1 geschlossen, dass Tertullian anfänglich die Kataphryger bekämpft, lässt sich, so verbreitet auch diese Annahme, auch aus Tertullian's Stellung zur Sabbatfrage widerlegen.

(c. 8. Oehl. II, 718), ‚ist offenbar geworden; gesalbt ward der Heiligen Heiliger, nämlich der Christ Gottes.‘ Vision wie Prophet wird „versiegelt“, die Sünden werden vergeben Allen, die an den Christ Gottes glauben. So ist er nun das Siegel aller früheren Weissagung (signaculum omnium prophetarum adimplens omnia quae retro de eo annuntiaverunt): „Nach seiner Ankunft und Leiden ist weder Vision noch Prophete, der den kommenden Christ ankündige.“ Auch ohne den Relativsatz kehrt dieser Ausdruck wieder (c. 11. II, 733). „Sollte es anders stehen (Oehl. II, 718), so mögen die Juden irgend welche Prophetenschrift vorbringen, die nach Christi Erscheinung geschrieben wäre.“ Da sie das nicht vermögen, so wird klar die Wahrheit der Botschaft (Matth. 11, 13): Gesetz und Propheten bis auf den Täufer Johannes. Ja, indem Christus getauft, d. i. das Wasser mittelst seiner Taufe geweiht wird[1]) (cf. oben Clem. *σωτήριον βάπτισμα*) hört die Fülle der Charismen in Christo auf (cesserunt, nicht cessarunt), „der die Prophetie besiegelt[2]), die er durch seine Ankunft erfüllt hat“. Wie angelegentlich dieser Gedanke verfolgt wird, zeigt auch der weitere Verlauf dieser — trotz Neander, Hauck, andrer — ganz Tertullianischen Schrift (c. 13. II, 738: subtractis charismatis prioribus lex et prophetae usque ad Joannem fuerunt; et piscina Bethsaïda usque ad adventum Christi). Auch die Wundercuren des Teiches Bethesda fallen mit der Prophetie des Johannes.

Wie die Stellen lauten, so enthalten sie keinerlei Vorbehalt, wie er bei Justin doch gemacht wird, zu Gunsten einer in Christus bewirkten neuen Charismatenspendung (auch c. 13. II, 738: charismatis prioribus führt nicht mit Nothwendigkeit auf den Vorbehalt eines Wiederbelebens der Prophetie). Als die Gabe des schlechthin Heiligen erscheint vielmehr die Sündenvergebung, gleichsam die Gabe der Gaben und diese wird Allen zugetheilt — nicht blos den *ἄξιοι* (Irenäus). Der Carthager

---

[1]) cf. de bapt. 3. 4. Oehl. I, 621 f.

[2]) cf. Hieronym. epist. 41, 2: die Prophetie durch Jesu Leiden „besiegelt“. Tertullian wird die Grundstelle bieten.

scheint in der That hier noch hinter den Sichemiten zurückzugehen, wie hinter dem Lyoner zu bleiben, wie Justin ja keinen Montan sich gegenüber hatte und Irenäus wie ex professo den Vermittler gespielt hat. Nur die Annahme bliebe, dass auch für Tertullianus im Westen das Phrygerthum kaum mit in den Gesichtskreis getreten wäre, was, da er Rom wohl schon kennt und die Bewegung „Furore gemacht" hat, doch nur schwer zu glauben ist. Auch lässt sich kaum einwenden, dass die Schrift eben gegen die Juden geht: oder wäre dies nicht auch der Fall in dem Gespräche Justin's mit Tryphon? Und kennt man nicht die Weise des Carthagers, der stets als Ganzer zu reden pflegt und die Nüancen seines Standpunktes in jedem Kampfe mit klingen lässt? der im Antimarcion freilich den Pontiker so angreift, dass er bemüht ist, die Grosskirche auf seiner Seite zu haben, dabei aber stets derbe Dosen seines eigenen Phrygerthums einmischt? Dazu kommt aber zweitens das Andere, dass auch andere seiner frühesten Schriften dieselbige Linie innehalten, wie die Schrift gegen die Juden: die vom Gebet und der Taufe. In der ersteren ist er ja kurz, wie sein Stoff ihm zuerst dies nahe bringt, dass der Täufer ein Gebet nicht gelehrt habe (c. 1. Oehl. I, 554 f.). Aber er betont doch auch hier, dass das ganze Werk des Vorläufers sammt dem Geiste auf den Herrn übergehe (donec — totum praeministri opus cum ipso spiritu transiret ad dominum). Die Gleichartigkeit der Anschauung ist wenigstens nicht verkennbar. Ausdrücklicher aber redet die Taufschrift. Der Täufer hat den Geist noch nicht, er, der Prediger der Busse, welche letztere etwas Menschliches ist (bapt. c. 10. I, 629: poenitentia humanum est); verleiht doch der Herr selbst den Geist nicht, sondern muss erst zum Vater hinaufsteigen. Ist die Busse selber, wie zuzugeben, in Wahrheit ein menschliches Werk, so ist freilich im Täufer auch Göttliches, eben der prophetische Geist (noch unterschieden vom Pfingstgeist). Aber dieser Geist kommt in ihm bis zu dem Grade in Abnahme (usque adeo defecit), dass er später die bekannte Botschaft aus dem Kerker an Jesus entsendet: post totius spiritus in dominum trans-

lationem. In allen diesen drei Schriften verlautet nichts Ausdrückliches von einer Erneuerung des prophetischen Geistes in der Christenheit, was darum nur um so bemerkenswerther, als die Kirche bekanntlich durchaus nicht jeder prophetischen Begabung feind war und Melito und Polycarp im Geruche der Weissagung standen. Haben zwei der genannten drei Schriften 3 Citate aus der Apocalypse, dem prophetischen Buche des Neuen Bundes (de orat. 3: Apoc. 4, 8; de orat. 5: Apoc. 6, 10; contra Jud. 9: Apoc. 16, 5), so beweist das freilich deutlich genug, dass Tertullian diese Schrift anerkennt, zugleich aber, wie auffällig sparsam er dieselbe verwendet. Die Prophetie des Neuen Bundes scheint mit nichten seine besondere Heimat (cf. Gajus; auch Muratori). Mögen andere Gaben ihm entschieden in der Kirche fortdauern, speciell der Besessenen Heilung ihm schon längst eine Gabe der Kirche sein (vgl. Apolog. c. 23. Oehl. I, 213)[1]; mag er in den Fragen der Zucht sich montanistischer Strenge verwandt fühlen (de spectac. idololatr.), die agnitio spiritalium charismatum (Prax. 1, Oehl. II, 654) ist noch längst bei ihm nicht eingetreten; ein Punkt, den er selber wiederholt als den Wendepunkt seines Lebens bezeichnet hat. Nach den gegebenen Daten erscheint Augustinus im Recht, wenn er spricht von Bekämpfung der Phryger: nicht so, dass er besondere Schriften schrieb mit der Spitze gegen Montanus, aber so, dass er anfangs selbst schroffer stand, als Clemens und Irenäus, und von dem Standpunkte Justin's als einem inopportunen zurückrückte. Als neutral wird man schwerlich einen Tertullian je denken können.

Das Herrnwort über den Täufer wird, werden wir sehen, immer mehr ein Stichwort der Tage. So mag es angezeigt scheinen, ehe wir dem weiter beim Carthager nachgehen, noch eine Rückfrage zu thun nach dem, der es etwa in Curs brachte und eine kurze Umschau zu halten nach denen, die es dann in Brauch nehmen, etwa gleichzeitig mit dem Carthager. Als

[1]) Uebrigens wird adv. Jud., orat. bapt. vor dem Apologeticum liegen.

der Erste, den wir abreichen können, erscheint auch hier Justinus. Nicht nur, dass er verwandte G e d a n k e n (s. S. 333) aussprach, er hat auch der Stelle selber und der Figur des Täufers in ihr einen lehrhaften Inhalt abringen wollen: *Εἰ δὲ Ἰωάννης μὲν προελήλυθε βοῶν τοῖς ἀνθρώποις μετανοεῖν, καὶ Χριστὸς ἔτι αὐτοῦ καθεζομένου ἐπὶ τοῦ Ἰορδάνου ποταμοῦ ἐπελθὼν ἔπαυσέ τε αὐτὸν τοῦ προφητεύειν καὶ βαπτίζειν, καὶ εὐηγγελίζετο καὶ* (vgl. Matth. 3, 2; 4, 17) *αὐτὸς λέγων ὅτι ἐγγύς ἐστιν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν κτλ.* Das *παύειν αὐτὸν τοῦ προφητεύειν* ist eine Theorie des Justin: von einem Factum der Art weiss die Botschaft selber nichts mitzutheilen, die vielmehr seine Wirksamkeit abbricht mit seiner gefänglichen Einziehung. Es ist ein Theologumenon, das uns Justin hier entgegenbringt, eine, wie es scheint, erstmalige theoretische Deutung der Stelle des Matthäus und Lucas (11, 3; 16, 16). Mit diesem *παύειν* des Herrn wird der Alte Bund zu Grabe geläutet und der Neue Bund hebt an: eben nur expresser und lehrhafter redet der Interpret als das Schriftwort. Gleichzeitig mit Justin muss Marcion dies Wort in Dienst genommen haben, wie Irenäus uns andeutet, Tertullian uns bestätigen wird. Hören wir hier den Ersteren (Adversus Haer. IV, 4. Stieren. I, 568): Quoniam igitur a Moyse lex inchoavit, consequenter in Joannem desivit. Ad impletionem ejus advenerat Christus; et propter hoc lex et prophetae apud eos usque ad Joannem. Die ei sind die Gnostici, specieller, wie sich zeigen wird, Marcion. Dem Manne, dem daran lag, eine Demarcationslinie zwischen Juden- und Christenthum herzurichten, weil ihm bisherige Grenzen nicht hinreichend scharf erscheinen wollten, konnte vielleicht kein Wort des Neuen Bundes so hülfreich sein, als diese principvolle Aeusserung aus dem Munde des Meisters. Unsere kurze Uebersicht mag mit dem Hinweis auf Philastrius schliessen (Haer. 78): sunt nonnulli qui prophetas quotidie adserunt, et prophetias fieri praedicant, ignorantes legem et prophetas

[1]) Deut. c. Tryph. 51. Otto II, 164.

usque ad Joannem fuisse baptistam, finemque legis et prophetarum in Christi praesentia completum atque consummatum. Hier ist, wie wir zugeben müssen, noch viel deutlicher als beim Carthager, nämlich in dessen Anfängen, die wir oben gekennzeichnet, die antiphrygische Spitze blank geschärft und geschliffen. Wie das Wort zum Zankapfel wird in den späteren Tertullianischen Tagen, ein Ball, der herüber und hinüber fliegt; wie die Schaukel des Parteilebens sich immer mehr seiner bemächtigt, ist zu zeigen unsere weitere Aufgabe.

Zunächst freilich folgt eine mittlere Epoche, in der der carthagische Autor, wie seinerseits noch mässig gegen die μεγάλη ἐκκλησία verbittert, sich im Antimarcion eigentlich nur zu dem Justinischen Standorte hinaufschwingt: nämlich im Gebrauch dieses Wortes: denn im Ganzen und Grossen versteht sich, kehren Justinische Zeiten nicht wieder, nachdem von Pepuza aus ein Kampfruf in die christliche Welt drang.

Zunächst wird, gegenüber dem Ketzer, den er allmählich (nach Jud. Or. Bapt.) gründlich studirt hat, jener zuversichtliche Ton, mit dem er in jüngeren Tagen den Grenzer Johannes behandelt, einigermassen herabgestimmt. Er ist ihm nur noch gewisser Weise die Grenze (Marc. IV, 33. Oehl. II, 246: Quasi non et nos limitem quendam agnoscamus Joannem constitutum inter vetera et nova, ad quem desineret Judaismus et a quo inciperet Christianismus). Er interpretirt hier vortrefflich die Irenäusbemerkung über jene schneidige Waffe, die sich die Gnosis geschmiedet: der Schmied ist kein anderer, als der „Pontische Schiffsherr“. Was er weiter daran schliesst, liegt auf der Heerstrasse der Polemik gegen den Lehrer vom „Judengott“ (θεὸς δίκαιος): non ita tamen ut ab alia virtute facta sit sedatio legis et prophetarum et initiatio legis et evangelii, in quo est Dei regnum, Christus ipse. Die Zuruhesetzung von Gesetz und Propheten (sedatio = ἠρέμησις Fr. Junius) geschieht von derselben Kraft her, wie die Inaugurirung der Botschaft, und was viel wichtiger ist, von derselben, die Gesetz und Propheten gegeben hat. Dies Eine zugestanden, mögen Gesetz und Propheten untergehen

sammt Himmel und Erde (ibid. 247). Wenn nicht alle Anzeichen trügen, tönt ihm in diesen Tagen (bald nach 207) noch nicht beschwerlich in's Ohr jener spätere (s. S. 346 hier: die „pali terminales") Kampfruf der Grosskirche: mit eurer Prophetie ist es nichts! Denn Gesetz und Propheten reichen bis auf Johannes den Täufer.

So malt er hier noch einmal jenes Bild von der Stellung des Vorläufers, das er adversus Judaeos entworfen hatte, in dem die eine justinische Stelle (hier S. 333: Otto II, 298; vgl. auch S. 339 unten: Otto II, 164) ihr sachliches Gegenbild findet: Ipso jam domino ... in terris praedicante necesse erat portionem spiritus sancti, quae ex forma prophetici moduli in Joanne egerat praeparaturam viarum dominicarum, abscedere jam ab Joanne, redactam scilicet in dominum, ut in massalem suam summam (Marc. IV, 18. Oehl. II, 203). Der Theil des heiligen Geistes wird in die ganze Summe zurückgenommen. Wir sehen, wie die Theorie fortgeschritten ist gegen die frühere Stelle der Taufschrift: dort noch eine gewisse Unklarheit über das Verhältniss des Täufergeistes zum Pfingstgeist: hier die bestimmtere Vorstellung vom Verhältniss des Theiles zum Ganzen. Aber ein polemischer Hieb auf die Grosskirche ist der harmlosen Darlegung fremd. Auch das Folgende nimmt nur auf, was er früher gesagt hatte über das Schwanken des Täufers (Bapt. hier S. 337 unten. — Itaque Joannes communis jam homo et unus jam de turba[1]), scandalizabatur quidem qua homo), es prägnanter und geistreicher ausführend, die prophetische Aristokratie des Phrygerthums durchscheinen lassend (unus jam de turba), um schliesslich den „doppelten Christus" des Pontikers abzufertigen (Oehl. II, 203

[1]) Die lat. Uebersetzer der mandata des Hermas geben *συναγωγὴ ἀνδρῶν δικαίων* zweimal durch ecclesia, einmal durch turba wieder. Harnack in Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1876, S. 105, Note; ich vermuthe, dass Tertullian es im gleichen Sinne hier nimmt: die gemeine Schaar der Gläubigen. Cf. seinen Gegensatz von spiritalis und fidelis, jej. 11 Oehl. I, 868.

das Einzelne). Im Uebrigen ist darin nichts, was der Grosskirche Anstoss gewähren könnte.

Nun folgt, bei ihm merkwürdig spät, die ausdrückliche Aneignung jener anderen Stelle Justin's, wo Johannes nicht blos mehr als Grenze von zwei Religionen auftritt, sondern ausdrücklich als Scheide von zwei Epochen der Weissagung (Marc. V, 8. Oehl. II, 297; vgl. hier S. 334 Mitte). Dass er hier mit Bestimmtheit das Gespräch mit Tryphon vor Augen hat, finde ich nirgends angemerkt, ist aber sehr ersichtlich. Eine Stelle der Schrift übersetzt er nunmehr ganz wörtlich (vgl. Marc. V, 8. Oehl. II, 297: requiescere in illo haberet operatio gratiae spiritalis et concessare et finem facere, quantum ad Judaeos, vgl. den Wortlaut der Stelle Dial. c. Tryph. c. 87; Otto II, 298; hier S. 334); dabei eignet er sich zum ersten Mal zu jenen correlaten Gedanken Justin's (hier S. 334 Mitte: Bonwetsch, Mont. 128), den von der neuen Begabung der Christen mit dem Geiste der Weissagung. Jetzt meint er genau zu verstehen (vgl. Oehl. II, 297: ut hoc sit, Lex et prophetae etc.), was es heisse: Gesetz und Propheten bis Johannes: aus Judäa sind fort alle Weisen, und klugen Architekten, Räthe, Propheten (Jes. 3, 3): aber sie sind da in der Christenheit. Die donativa sind da (Ps. 68, 19), „die wir Charismata nennen". Das Alles, wo nicht ganz seit dem Täufer, so doch, was zeitlich sehr nahe ist, seit Christus ging zu dem Vater. Er verweilt dann mit merklicher Vorliebe bei jenen Corinthercapiteln, die viele Jahrhunderte später eine zweite Sehnsucht entzünden sollten nach den scheinbar verschollenen „Gaben" [1]).

Auch das ist noch Alles äusserst gemässigtes Phrygerthum. Die novissimi dies, die ultima tempora (Oehl. II, 297), innerhalb deren sich ihm diese selige Begabung vollzieht, umfassen zunächst schon Jahrhunderte. Der grosse Termin „Montanus" wird mit nichten ausdrücklich angemerkt. Anders steht es

---

[1]) Irving, vgl. M. Hohl: Bruchstücke aus dem Leben und den Schriften Irving's. St. Gallen 1839.

de anima[1]). Hier wird das „nach Johannes" durch den Zusammenhang eigenthümlich erläutert, so dass das „nach Johannes" zugleich „nach Montanus" bedeuten muss. Nam quia spiritalia charismata agnoscimus, post Joannem quoque prophetiam meruimus consequi. Es folgt (II, 568) die Geschichte von der Schwester, die mit den Engeln Gespräch führt, zuweilen auch mit dem Herrn, die der Herzen Geheimnisse liest, auf Begehren Arzneien anheimgiebt. Schon sehen wir, wie die Zeitparole von dem Markstein Johannes seinen Griffel auch da mit beherrscht, wo man meinen kann, er sei zu ablegen, und wo es gilt, wirklich herabgleiten bis zum Phrygerthum des Montanus. Auch „meruimus" mit seinem quia erscheint recht bemerkenswerth. Es ist wie eine göttliche Bezahlung für die agnitio spiritalium (cf. hier S. 338), für ein Aufgeben des Widerspruchs[2]), wenn jene Gaben verliehen werden. Das letzte Stadium bricht an: ein Kampf gegen die Grosskirche auf Tod und Leben geführt, zum Theil in siedender Leidenschaft: es ist ein Kampf gegen die Kirche, welche Johannes den Täufer fälschlich als Grenzpfahl aufrichtet, das Wort des Herrn missdeutend.

Dem vielumworbenen Worte begegnen wir zunächst noch einmal, ehe der Eifer des Kämpen den vollen Höhepunkt abreicht, in einer dogmatischen Schrift: es werden die ethischen Schriften sein, die die letzte Epoche hervorbringt, in der jene Gluthhitze sich zum Uebermaass steigert. In „Praxeas" tritt

---

[1]) Ich will damit de anima nicht unter 5 Marc. herabrücken; die völlige Präcisirung der Zeiten ist, wie sich von selber versteht, nicht an der Hand einer Bibelstelle möglich. Auch ist natürlich die verschiedene Tendenz der Schriften zu beachten. In de anima kann er bei der Weite des Stoffes mehr sich auslegen, als in der polemischen Schrift gegen Marcion.

[2]) Vgl. Prax. 30. Oehl. II, 697: si quis sermones novae prophetiae ejus admiserit; res. carn. 63. II, 551: cujus si hauseris fontes; de an. 58. II, 650: si qui sermones ejus ex agnitione promissorum charismatum admiserit: überall hier in den Schlusscapiteln. Damit vgl. Prax. 1. II, 654: Et nos quidem postea agnitio paracleti atque defensio sejunxit a psychicis.

die Stelle in eine Dienstbarkeit ein, die principiell die rechte ist: sie soll verwerthet werden, um Jüdisches zu scheiden vom Christlichen. Freilich sind die Worte sehr eigenartig. Es ist Sache, sagt er, des jüdischen Glaubens, an den einen Gott so zu glauben, dass man den Sohn ihm nicht zuzählt (ut filium ei adnumerare nolis [II, 697] et post filium spiritum) und nach dem Sohne den Geist. Denn was wird uns unterscheiden, wenn nicht dieser eine Unterschied? „Was ist das Werk der Botschaft, was das Wesen des Neuen Bundes, welches Gesetz und Propheten bis auf Johannes laufen lässt (substantia novi testamenti, statuens legem et prophetas usque ad Joannem), wenn nicht Vater, Sohn und Geist, wirklich als drei geglaubt, den einigen Gott ausmachen?“ Er will ohne Zweifel sagen: ohne die trinitarische Lehre giebt es keine haltbare Grenze: das Christenthum sei noch Judenthum, wenn diese Grenze verwischt werde. Ist ihm doch die Botschaft wesentlich die nova lex: verschärft, vermehrt, verinnerlicht das alte Gesetz vom Sinai; wobei er dann wieder fühlt, dass der Unterschied mehr quantitativ sei und ihm ein Bedürfniss auftaucht nach einer tiefer greifenden Scheidung. Sein halbirter Paulinismus kann ihm aber diese Grenze nicht weisen: so zieht sie die trinitarische Lehre, selbst in der cruden Form, in der er sie eben zu geben weiss. Was soll nun aber das Herrnwort hier in diesem an sich klaren Zusammenhange? Es fällt, wie zuvor in de anima, zunächst etwas auffällig ein, man ist versucht, zu sagen, „es schneit herein“. Die Tagesparole meistert ja auch die stärkeren Geister; wo verwandte Saiten anklingen, ist sie sofort auf dem Plane. Hier klingt nun eine solche Saite: Unterscheidung des Alten und Neuen, des christlichen und des jüdischen Wesens, und das geflügelte Wort ist zur Stelle. Es klingt wie eine Berufung auf ein anerkanntes Factum, dass nämlich ein Unterschied da sei zwischen dem Alten und Neuen: Bürge dafür der Herr selber mit seinem Worte von dem Täufer. Gesetz und Propheten sind nicht mehr der Inhalt der Botschaft: was wird ihr Inhalt denn sonst sein, als die neue tiefere Gotteslehre? Das Christenthum würde sonst des specifischen Inhaltes bar sein.

Die Versatilität seines Denkens prägt sich auch hier sehr scharf aus. Auf der einen Seite ist es die Tendenz des nunmehrigen „Phrygers“, das Herrnwort in jenem Sinne, in dem es die Grosskirche nimmt, zu zerbröckeln. Insofern, als die Grosskirche die neue Prophetie beanstandet mit dem Hinweis auf jene Grenzwand, die der Herr bei dem Täufer oder in und mit dem Täufer aufrichtet, ist er und wird er beflissen, diese Grenzwand zu durchlöchern: Prophetie nicht nur bis zum Täufer, sondern nun erst recht nach dem Täufer. Nicht abgeschlossenes Schriftwort, jedenfalls nicht blos der Canon, sondern das lebendige Leben, die frische Prophetie von heute. Nicht Ansehen der Bischöfe („ecclesia spiritus, non numerus episcoporum“, pudic. 21. Oehl. I, 844), jedenfalls kein geistdämpfendes, vielmehr Geltung der Seher, die „das Antlitz nach unten gerichtet die heilsamen Worte hören“ (exhort. cast. Oehl. c. 10. I, 752). Aber in einer anderen Beziehung braucht auch er eben das Wort: ist doch die Prophetie eine neue, neu jene anstössige amentia, die sie mit sich bringt; und auf das Neue des Christenthums zielt ja jenes Wort des Meisters.

Aber die Geschicke des Herrnwortes sind bei ihm noch nicht zu Ende. Es folgen eben noch die bittersten Schriften, ethische Themen abhandelnd, gegen die schlimme Grosskirche. Auch da noch erweist sich ihm die magnetische Kraft jenes Jesuswortes. Er scheint es nicht ganz meistern zu können. So lockt es ihn immer von Neuem: wobei ja mit einzurechnen, dass eben auch die Gegner nach Schild und Schwert greifen und dies Wort Jesu ihnen Schild und Schwert zu leihen scheint. Wir begegnen bei ihm sehr ausdrücklichem Hinweis auf diese letztere Thatsache.

Zu allernächst geht in's Land das streitbare Buch von der Keuschheit (de pudic.), ein Nothschrei gegen Kallist, der die Kirche zur Buhlerin macht, wie's dem Manne am Bagradas scheinen will. Hier zeigt sich recht deutlich, wie die phrygische Prophetie „als neue“ durch das Jesuswort soll empfohlen werden (pudic. 6. Oehl. I, 801). Das Wort nimmt ihm dichteste Fühlung mit dem des Boten Paulus, der „vergisst, was

dahinten liegt und sich reckt nach dem, was vorn ist". Was aber „das Gesetz" anlangt, das (Matth. 11, 13) neben den „Propheten" einhergeht, so unterscheidet er nun ausdrücklich zwischen den „Lasten", welche es auflegt, und den „Heilmitteln", die es anbietet. Das Joch der Werke ist aus, nicht aber das Joch der Zucht (disciplinarum). „Die Freiheit in Christus thut nichts zu leide der Unschuld. Es bleibt das ganze Gesetz der Frömmigkeit, Heiligkeit, Menschlichkeit, Wahrheit, Keuschheit, Gerechtigkeit, der Erbarmung, der Liebe, der Scham." Wer wollte ihm heute da zuwider sein? Inwiefern er freilich wirklich vernichtend die Kallistischen Maassregeln traf, die er gern mit Keulen erschlagen hätte, ist ausführlich hier nicht zu erörtern (doch vergleiche das Folgende). Rundes Ja ist schwerlich die Antwort.

Wir folgen ihm in die letzte der Schriften, die sein regsamer Griffel geschaffen hat. Man wird gewahren, dass er hier (de jej. 11. Oehl. I, 869) am umfänglichsten, wenn auch immerhin bündig uns zeigt, wie er selbst und die Gegner das Herrnwort vor ihr Parteigefährt spannen. Seine Anklage lautet dahin: dass die Grosskirche Grenzpfähle (pali terminales) einramme, wie in Anbetracht der göttlichen Gnade, so in Betracht der heilsamen Zucht; wie in Ansehung der Charismen, so in Bezug auf die Feste (sollemnia). Ihr cessiren die christlichen Pflichten, sowie die Wohlthaten Gottes. Das alles wolle man schirmen mit jenem Worte des Meisters: Gesetz und Prophetie langt bis auf Johannes den Täufer. Es sei nur das Eine noch übrig, dass man schliesslich ganz (totum) hinwegnehme, was, anlangend die Grosskirche, völlig müssig geworden sei. Was dies Letztere sei, das man ganz hinwegnehmen möge, sagt er nicht ausdrücklich: es geht doch wohl auf die Fastenpflicht, die, meint er, leichtsinnig behandelt wird: will man ihn nicht noch bitterer reden lassen, so dass er das gesammte Christenthum der katholischen Kirche kaum noch einen Pfifferling werth nennt. Analoge Aeusserungen können die letztere Fassung befürworten. Denn Alles steht ihm verzweifelt (pudic. I. Oehl. I, 791: malim nullum bonum quam vanum).

Die ganze Verbitterung, die seine Ausgänge kennzeichnet, spricht sich sicher hier aus. Der Grenzpfahl Johannes, wie ihn die Grosskirche aufrichtet, ist ihm in jeder Beziehung ein Unfug. Schon eine Weile ist's her, dass das Joch der Zucht jenseits des Wassers gefallen ist, dass die Kallistianer es abbrachen. Mit der Zulassung auch der Fleischessünder zu einer abermaligen Busse (secunda poenitentia), eine Busse, die an sich ihm anrüchig war (poen. 9. Oehl. I, 659), will er die göttliche Gnade (c. 12. gratia I, 869) offenbar unverworren gehalten wissen. Die Grosskirche muss irgendwie an das Gnadenprincip appellirt haben gerade in diesem Stücke. Was sollte sonst die Berufung, die schon de pudicitia durchschimmert, auf das Gesetz, das his auf den Täufer gilt (c. 6. Oehl. I, 801)? Der alte paulinische Gegensatz (Gesetz und Gnade), verkümmert, wie er jetzt überall ist, muss doch, die Consequenz erfordert es, irgend sich fühlbar gemacht haben. Jene Berufung auf das abrogirte Gesetz, wie sie offenbar die Gegner einlegten, hat nur dann einen Sinn, wenn in Sachen der Poenitenten der tödtende Buchstabe einerseits, der lebendige Geist andererseits, das vernichtende Gesetz und die Gnade mit einander in Vergleich gebracht wurden. Dem Carthager dagegen ist die Gnade hier ganz etwas Anderes. Die Gnade als Sündenvergebung hat nur bei der Taufe ihr Spiel; das ist ein anderer Grenzpfahl, der dem Montanismus beliebt ist. Innerhalb der getauften Gemeinde ist die Gnade ein Princip der Begabung, zumal der Prophetenbegeisterung. Hier will er keinen Grenzpfahl, keinen Markstein Johannes, in dem Sinne der Grosskirche. Aber auch nicht in der Fastenpflicht. Freilich auch jene Grosskirche steckt, wir werden es heute zugeben, noch recht tief im Judenthum. Jene Matthäusstelle, die statutarisches Fasten abrogirt hat (Matth. 9), wird von ihr buchstäbelnd auf drei Tage der Osterzeit ausgedeutet (illos dies in quibus ablatus est sponsus jej. 2. Oehl. I, 853), das Fastenprincip stabilirt, wobei nur das Eine rührend ist, dass der Herr alljährlich betrauert wird, immerhin aber das Andere verkehrt, dass man aus eben dem eine Pflicht macht[1]),

---

[1]) dem Fasten.

was bestimmt eine Sache der Freiheit ist. Aber Tertullian will weiter zurück in's Judenthum: er will mehr und zwar gesetzliche Fasten. Auch darum ist's ihm ein Greuel, dass Johannes ein Grenzpfahl sein soll zwischen Zwang und christlicher Freiheit. Das Gesetz ist vermehrt und verschärft: dies das Neue des Christenthums. Es vermindern heisst Unfug treiben. Hier in Sachen der Fasten fährt er mit vollen Segeln: „Wenn selbst der Paraklet seit Johannes völlig verstummt wäre (c. 12. I, 869), so wären wir in der Fastensache unsere eigenen Propheten geworden, nicht, den göttlichen Zorn zu beschwichtigen, nicht, Schutz oder Gnade Gottes für uns zu erlangen, sondern um vorzubauen für die Lage der letzten Zeiten, wo man sich auf den Kerker verstehen muss, Hunger und Durst zu ertragen ist" u. s. f. Er weiss sich völlig selbständig in diesem nachjohanneischen Fasten.

Ueberblicken wir an dem Leitfaden unserer Matthäusparole den Entwickelungsgang des Carthagers, so haben wir zuerst Polemik gegen die phrygische Sekte, die längst nicht mehr im Winkel ihre Doctrinen entwickelte. Es ist wahr, dass diese Polemik sich mehr gelegentlich kund macht. Doch finden wir ihn in Harmonie mit dem muratorischen Canon (completum numero, Zeile 79): die Prophetie ist versiegelt, die Erfüllung ist da; noch kein Wort von weiterer Prophetie. Wir werden hinzunehmen dürfen: der Bibelcanon ist da, und neue Bücher sind auszuschliessen; das geordnete Amt ist da: die Begeisterten neben den Bischöfen mögen lieber schweigen und lernen, wenn auch diese letzteren Punkte nicht ausdrücklich betont werden (doch vergleiche die Stellung der Bischöfe in de baptismo). Dann folgt eine Periode des Uebergangs, gefüllt durch mancherlei Schriften, vorab durch den Antimarcion. Auch Marcion hat den Täufer als palus terminalis eingerammt, wie er denn das Band gar zerriss, das Juden- und Christenthum bindet. Tertullian weist dies zurück; er hat nebenbei seine Lust an Paulus' Gabencapitel (1 Cor. 12) und interpretirt sich künstlich das Wort von dem Schweigen der Weiber (Marc. V, 8. II, 298: ne quid discendi duntaxat gratia lo-

quantur — ceterum prophetandi jus et illas habere jam ostendit, cum mulieri etiam prophetanti velamen imponit; vgl. den verlassenen Standpunkt der Taufschrift c. 1. I, 620.: cui nec integre quidem docendi jus erat); hier ist er schon antikirchlich, nicht antimarcionitisch allein. Endlich die letzte Epoche: das Visir ganz weit geöffnet gegen die immer verhasstere Grosskirche, die sich aus dem Worte des Herrn ein Polster der Ruhe bereitet, die conservativ, wo's nicht taugt, neuen Fasten und Festen zuwider ist (jej. 14. Oehl. I, 873: quod si nova conditio in Christo, nova et sollemnia esse debebunt) und, mildherzig, wo es nicht taugt, den Fleischessündern die Thür öffnet (pud. 2. Oehl. I, 795: effeminantia magis quam vigorantia disciplinam).

Bei dieser grossen Verschiedenheit in der Behandlung des Herrnworts vom Täufer haben Grosskirche und Sekte allerdings ein gemeinsames Augenmerk: die Neuheit des christlichen Wesens theoretisch zu erfassen und praktisch auszugestalten (vgl. hier besonders noch einmal Prax. 21. Oehl. II, 697). Nur die Bahnen sind völlig verschieden, die man, denkend und handelnd, beschreitet. Bei den Phrygern das Neue Gesetz, immer schroffer als solches betont; ein Drängen nach factischer Heiligkeit in den „letzten Zeiten“ der Welt; als dessen Hebel die neue Weissagung; alles das hinter sich lassend alle alten Glorien Israels (vgl. u. a. virg. vel. c. 1. Oehl. I, 884 unten). Bei der Grosskirche Alles in Allem ein Streben sich einzurichten in der weiten sich christianisirenden Welt, der man jüdische Satzungen aufzuzwingen mehr zu verzichten geneigt wird; Betonung der Gnadenlehre, der Barmherzigkeit gegen die Sünder; die Gnade als Quelle des Erbarmens, nicht als Born neuer Weissagung aufgefasst.

XVI.

Titus Silvanus (ΣΙΛΑΣ) und der Verfasser des ersten Petrusbriefes.

Von

Pfarrer **W. Seufert**

in Feuerbach bei Kandern (Baden).

Ein Anhaltspunkt für die Bestimmung des Verfassers des ersten Petrusbriefes liegt in dessen eigener Schlussbemerkung 1 Petr. 5, 12 (*διὰ Σιλουανοῦ ὑμῖν τοῦ πιστοῦ ἀδελφοῦ, ὡς λογίζομαι, δι' ὀλίγων ἔγραψα*). Bei dem Mangel an persönlichen Bemerkungen (vgl. nur 1 Petr. 5, 1) wird man diesen Worten ein besonderes Gewicht beilegen dürfen, wie dies bereits von Grimm (Das Problem des ersten Petrusbriefes, Stud. u. Krit. 1872, S. 688 ff.) geschehen ist, welcher in ihnen „die Lösung des Conflictes" findet, dass der Brief „seiner sprachlichen Beschaffenheit nach nicht von des Petrus Hand sein kann und doch von der Kirche einstimmig als petrinisches Werk bezeugt ist" (a. a. O. S. 688). So neuerdings auch von Soden, Der erste Petrusbrief, Jahrb. f. prot. Theol. 1883, S. 505. In der That fragt sich, ob in dieser Schlussbemerkung des Briefes nicht eine Selbstaussage über den Verfasser des Briefes liegt, welche die Tradition übersehen hat, da sie dem pseudonymen Verfasser, welcher seine Paraklese dem Petrus in den Mund legte, unbedenklich auf's Wort glaubte. Da das Subject in *λογίζομαι* für dasselbe zu halten ist wie das in *ἔγραψα*, so ist der Verfasser entdeckt, wenn es gelingt, das Subject ausfindig zu machen, welches dieses Urtheil 1 Petr. 5, 12 über Silvanus abgegeben hat. Denn „so, wie die Worte lauten, können sie offenbar nur eine eigenhändige Nachschrift des Petrus sein sollen" (Hilgenfeld, Einl. in das N. T., S. 632). Der pseudonyme „Petrus" ist also jedenfalls das Ich,

das in dem λογίζομαι aus der Reserve der Pseudonymität heraustritt (vgl. dagegen Harnack, Lehre der zwölf Apostel, 1884, S. 108 f., Anm.).

Der Verfasser stellt am Schlusse seines Briefes eine Reflexion über denselben an (vgl. ἔγραψα παρακαλῶν καὶ ἐπιμαρτυρῶν ταύτην εἶναι ἀληθῆ χάριν τοῦ θεοῦ εἰς ἣν ἑστήκατε) in offenbarer Erinnerung an Röm. 15, 15 (vgl. ἔγραψα ὑμῖν ... ἀπὸ μέρους, ὡς ἐπαναμιμνήσκων ὑμᾶς, διὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσάν μοι ὑπὸ τοῦ θεοῦ); Gal. 6, 11; Philem. 19, 21 (vgl. auch 1 Cor. 5, 9. 11; 2 Cor. 2, 3. 4. 9. —. 1 Joh. 2, 14. 21. 26; 5, 13; 3 Joh. 9), wobei auch — charakteristisch für den Pseudonymen, welcher seinen Stoff aus einer umfangreichen Lectüre entlehnt hat — die Länge des Schriftstückes in δι' ὀλίγων (ähnlich wie Hebr. 13, 22: διὰ βραχέων) nicht ausser Acht gelassen ist. Der Aorist ἔγραψα kann also schlechterdings nur auf den abzuschliessenden Brief bezogen werden (vgl. Winer, Gramm. d. neutestamentl. Sprachidioms, 7. Aufl., S. 261; so auch Hundhausen, Comm. zum 1. Petrusbrief, S. 464 f.); auf einen früheren, verloren gegangenen Brief, von dem schon 2 Petr. 3, 1 nichts weiss, es zu beziehen (wie Erasmus, Grotius, Pott, Hottinger, Vater wollten), ist unmöglich, da in diesem Falle die Participia Aoristi statt παρακαλῶν καὶ ἐπιμαρτυρῶν stehen müssten, und ganz verkehrt (vgl. Steiger, Commentar, S. 419; Huther, Commentar, S. 240; de Wette-Brückner, 3. Aufl., S. 98; Hundhausen, a. a. O. S. 464), wie schon die verdrehte Erklärung des ὡς λογίζομαι (= qui non dubito, quin epistolam bona fide reddiderit [Erasmus] oder quantum meminit [Grotius], si recte memini [Pott]) zur Genüge beweist.

Da nun ἔγραψα am Schlusse eines Briefes nicht wohl ohne ein dativisches Object stehen kann, so muss ὑμῖν, welches wie Gal. 6, 11 eingeschaltet ist, nothwendig mit ἔγραψα verbunden werden (wie die meisten Ausleger); gegen die Verbindung des ὑμῖν mit τοῦ πιστοῦ ἀδελφοῦ (so schon Cod. ℵ und B, welche τοῦ deshalb wegliessen, Luther, noch Steiger)

spricht die Stellung des ὑμῖν vor τοῦ, „es müsste nach τοῦ oder nach πιστοῦ ἀδελφοῦ stehen" (so richtig Hundhausen, S. 465). Von einem „besonderen Verhältniss der Gemeine zu Silvanus" (Steiger), welches bei dieser unrichtigen Uebersetzung „welcher euch der treue Bruder ist" (Huther) vorausgesetzt und wegen des ὡς λογίζομαι wieder als „dem Petrus nicht aus Anschauung bekannt" dargestellt werden müsste (so Steiger), wissen wir nichts.

Wenn also ἔγραψα den Abschluss des noch unter der Feder befindlichen Schreibens bezeichnet, so kann auch in ἔγραψα διὰ ... nur eine Aussage über die Thätigkeit des Schreibens und nicht des Ueberbringens des Briefes sein (so auch von Soden, a. a. O. S. 505). Διὰ steht hier im Sinne des lateinischen per und bezeichnet das Werkzeug, dessen sich Petrus bedient hat, um den Adressaten brieflich seine Paraklese zuzustellen, bezw. die Person, welche der pseudonyme „Petrus" als den eigentlichen Schreiber des Briefes betrachtet wissen will. Dieses διὰ ist jedenfalls eine Abkürzung für διὰ χειρός, wie es Act. 15, 23 (γράψαντες διὰ χειρὸς αὐτῶν τάδε·) vorkommt. Silas ist dort (vgl. Vs. 22 und 32) auch einer der γράψαντες, welche allerdings zugleich die Ueberbringer des Schreibens sind. Aber dass in Vs. 30 ausdrücklich gesagt wird ἐπέδωκαν τὴν ἐπιστολήν, beweist dagegen, dass γράφειν διά zugleich die Nebenbedeutung des Ueberbringens eines Schreibens haben kann. Wenn man 1 Petr. 5, 12 aus ἔγραψα διὰ ... eine Aussage (Hundhausen, a. a. O. sogar „nur") über den Ueberbringer des Briefes herausliest und sich dabei auf die Unterschriften zu den Briefen an die Römer, Korinther, Epheser, Philipper, Colosser beruft, so übersieht man — was nicht gleichgültig —, dass dort das Verbum γράφειν im Passiv steht und das Subject ἐπιστολή ist, während hier am Schlusse des Schreibens der noch schreibende Verfasser von dem Ueberbringer des Schreibens doch nicht in so kurzer, undeutlicher Weise reden kann (gegen Huther, S. 239). „Auch müsste es auffallen," sagt Grimm, a. a. O. S. 690 mit Recht, „dass Petrus den Silvanus als Ueberbringer

des Briefes an sämmtliche Gemeinden ankündigt, da er doch nicht wissen konnte, ob derselbe auf der weiten Länderstrecke unversehrt und wohlbehalten zu allen gelangen werde. Petrus musste doch auch den Fall vorsehen, dass diejenigen Gemeinden, zu denen Silvanus nicht gelangen konnte, den Brief in Abschriften den ihnen zunächstliegenden Gemeinden zu übermitteln hatten." Ueberhaupt ist mit von Soden zu sagen: „Wenn Silvanus der Ueberbringer war, wozu dann die Versicherung dieser Thatsache, welche die Empfänger doch selber bei Empfang des Briefes erlebten? ... Ist es nicht vielmehr wahrscheinlich, dass Petrus in jenem Falle dem Silvanus in der Art, wie Paulus die Ueberbringer seiner Sendschreiben den Gemeinden empfohlen hätte, dass er mindestens nicht den missverständlichen Ausdruck „*διὰ Σιλ. ἔγραψα* gebildet hätte" (a. a. O. S. 505). Was aber den Sprachgebrauch jener Unterschriften betrifft, so stammt er jedenfalls aus einer Zeit, in welcher kein Zweifel mehr darüber bestand, dass Petrus selber der Verfasser des Briefes gewesen, Silvanus also nur der Ueberbringer sein könne; dieser Sprachgebrauch kann also mit veranlasst sein durch ein eigenthümliches Verständniss dieses *διὰ Σιλουανοῦ*. Auch die Berufung auf die Schlussbemerkung im Briefe Polycarp's an die Philipper, welcher ja, wie schon Eusebius bemerkt hat, unsern Brief höchst wahrscheinlich benützt hat (vgl. Hilgenfeld, Die apostol. Väter, S. 284), beweist nichts für Silvanus als Ueberbringer des Briefes, denn dort (vgl. C. 14: *ἔγραψα ὑμῖν διὰ Κρέσκεντος, ὃν εἰς τὸ παρὸν συνέστηκα ὑμῖν*) geht aus der weiteren Bemerkung hervor (vgl. Grimm, a. a. O. S. 690), dass Crescens als Ueberbringer des Briefes gedacht ist. So ist auch die Sachlage bei Ignatius ad Smyrn. c. 12 (vgl. *γράφω ὑμῖν διὰ Βούῤῥου, ὃν ἀπεστείλατε μετ' ἐμοῦ, ἅμα Ἐφεσίοις, τοῖς ἀδελφοῖς ὑμῶν*) und ebenso ad Philad. 11, 2 (*γράφω ὑμῖν διὰ Βούῤῥου πεμφθέντος ἅμα* [*ἐμοὶ*] *ἀπὸ Ἐφεσίων καὶ Σμυρναίων*); hier ist Burrus als Abgesandter auch als Ueberbringer des Briefes gedacht. Auch ad Roman. 10, 1 (*γράφω*

δὲ ὑμῖν ταῦτα ἀπὸ Σμύρνης δι' Ἐφεσίων) ist die Gesandtschaft der ephesischen Gemeinde (vgl. ad Ephes. c. 1. 2, besonders den Zusatz *ἀξιομακαρίστων* mit *ἀξιομακαρίστῳ*) als Ueberbringerin des Briefes zu betrachten.

Aus der einfachen Bemerkung *διὰ Σιλουανοῦ ἔγραψα* wird also nur Derjenige eine Aussage über den Ueberbringer des Briefes herauslesen, welcher es mit der Würde des Petrus für unverträglich hält, den Brief nicht selbst, sondern durch eine Mittelsperson (amanuensis) geschrieben zu haben. Der unbefangene Leser wird Silvanus für die Mittelsperson halten, wodurch des Petrus Gedanken brieflichen Ausdruck erlangt haben. *Διὰ Σιλουανοῦ* „ist gleichbedeutend mit dem Act. 15, 23 vorkommenden *διὰ χειρός*“, wie Hundhausen (a. a. O.) richtig bemerkt. — Die Betrachtungen über die gute Wahl des Ueberbringers stehen somit ganz in der Luft (gegen Wiesinger und Huther). Verkehrt ist auch die Ansicht Bertholdt's (Einl., S. 3078 f.; s. Hundhausen, a. a. O.), Silvanus sei der Uebersetzer des Briefes gewesen. Dem Richtigen kommt nahe die Ansicht Weisse's (Evangelienfrage, 1856, S. 138), „der Concipient Silas oder Silvanus habe den Brief im Auftrage und Namen des Apostels unter dessen Augen abgefasst,“ und Ewald's (Sieben Sendschr. d. N. Bundes, 1870, S. 6 f. 73), Silvanus habe nach den von Petrus ihm gegebenen Gedanken den Brief abgefasst. „*Διὰ Σιλουανοῦ* will also im Sinne des Verfassers ohne Zweifel den Schreiber des Briefes bezeichnen, welche Auffassung bestärkt wird durch die paulinische Sitte, die Briefe durch eine andere Hand schreiben zu lassen“ (vgl. auch Apg. 15, 23; von Soden, S. 506).

Ist sonach Silvanus nach dem einfachen Wortsinne als Schreiber des Briefes bezeichnet, was soll dann aber das im Munde des Petrus bedenkliche „*ὡς λογίζομαι*“? — Worte, „die nicht minder seltsam sind, wenn man den Brief von Petrus dem Silvanus dictirt sein, dabei etwa durch den Silvanus selbst hinzugefügt sein lässt: *ὡς λογίζομαι*“ (Hilgenfeld, a. a. O. S. 632). Es fragt sich also, warum wird das, in *τοῦ πιστοῦ ἀδελφοῦ* über Silvanus, den Schreiber des Briefes, abgegebene

Urtheil als ein subjectives durch ὡς λογίζομαι dargestellt, und wer ist dieses urtheilende Subject?

Denn darüber, dass die Worte ὡς λογίζομαι mit dem vorausgehenden πιστός und nicht mit dem folgenden δι᾽ ὀλίγων (Huther) zu verbinden sind, sollte doch trotz Hebr. 13, 22 kein Zweifel mehr bestehen. Zwar „möglich ist diese Verbindung wohl, aber sicher wenig natürlich“ (Grimm, a. a. O. S. 689, Anm. 1). Es ist doch zu trivial, dem Apostel den Sinn in den Mund zu legen, wie (nach älterem Vorgange von Beza u. A.) Steiger: „ich schreibe euch nur kurz, wie es mir vorkommt, wie ich (in Erwägung des wichtigen Gegenstandes) erachte“ (a. a. O. S. 420), oder ihn ausdrücken zu lassen, „dass er sein Schreiben hinsichtlich des wichtigen Gegenstandes und des Verlangens seines Herzens nur für ein kurzes erachte,“ wie Huther (a. a. O. S. 239). Natürlich will diese Erklärung auch nach Ewald's Bemerkung nicht erscheinen: „denn darüber, ob man kurz oder lang schreibe, könne man zweifelhaft sein, und wohl hätte dieses Sendschreiben, wenn der Verfasser gewollt hätte, noch viel länger werden können“ (vgl. Jahrb. f. bibl. Wissensch., Bd. VIII, S. 214 f.). So bemerkt auch von Soden mit Recht: „Bezieht man ὡς λογίζομαι auf δι᾽ ὀλίγων, so ist es müssig, weil die Behauptung, der Brief sei kurz, von keiner solchen Bedeutung war, dass sie diese vorsichtige Restriction auf das subjective Urtheil nöthig hatte“ (S. 506).

Vollends seltsam sind die Gedankensprünge Hofmann's, welcher bezüglich der von den Gemeinden zu machenden Abschrift vom Briefe (!) in ὡς λογίζομαι sieht „eine bescheidentliche Bemerkung, dass sein Schriftstück nicht zu lang gerathen sei, um ihnen diese Mühewaltung zumuthen zu dürfen“, und Fronmüller's, der ὡς λογίζομαι mit διὰ Σιλ. ἔγρ. verbindet und den Sinn (!) darin findet: „ich rechne darauf, dass ihr durch Silvanus diesen Brief empfanget“ (vgl. Huther, a. a. O. Anm. 1). Hätte über die Länge des Briefes die in δι᾽ ὀλίγων gemachte Bemerkung als lediglich subjective bezeichnet werden wollen, so hätte der Schreiber des Briefes

ὡς λογίζομαι auf δι' ὀλίγων folgen lassen. So wie die Worte dastehen, können sie nur zu τοῦ πιστοῦ ἀδελφοῦ gehören.

In des Petrus Munde würde nun aber dieses Urtheil über Silvanus, mit ὡς λογίζομαι verbunden, recht missverständlich für die Leser lauten. „Das ὡς λογίζομαι würde sich von der eigenen Hand des Petrus etwas sonderbar ausnehmen, als ob sein Urtheil über die Zuverlässigkeit des Silvanus nicht ganz fest sei" (Grimm, a. a. O. S. 689). So konnte es wenigstens von den Lesern aufgefasst werden. Da er den Lesern im Briefe so eindringliche Ermahnungen giebt, so brauchte er ihnen gegenüber auch sein Urtheil über Silvanus nicht zu beschränken, sondern konnte kurzweg τοῦ πιστοῦ ἀδελφοῦ schreiben. Eine sehr matte Empfehlung des Silvanus, die ihre Wirkung bei den mancherlei Lesern verfehlen konnte, läge unter allen Umständen in dieser „eigenhändigen Beglaubigung seitens des Petrus" (Schenkel, Christusbild der Apostel, S. 48), auch wenn dieses ὡς λογίζομαι nur „eine der bekannten Wendungen war, durch die man, obwohl seiner Sache ganz sicher, dieselbe doch nur als Vermuthung ausspricht, um eben dadurch von Seiten des Andern, auf dessen Urtheil es eigentlich ankommt, das zustimmende Zeugniss, dessen man von vornherein sicher ist, zu provociren" (Schott, a. a. O. S. 335), — „in demselben Sinne, in welchem auch öfter das deutsche ‚wie ich meine' gebraucht wird" (Hundhausen, S. 464), „in einer Art Meiosis, wie unser deutsches ‚ich sollte meinen' wie Röm. 3, 28; 8, 18, oder mit einer gewissen Ironie wie 2 Cor. 11, 5 auch von dem gesagt, wovon man fest überzeugt ist" (Grimm, S. 689). Wenn aber seine Absicht gewesen sein soll, „durch die darin liegende Bestätigung des ausgesprochenen Urtheils das Vertrauen der Gemeinden zu Silvanus zu stärken" (Huther, a. a. O.), so müsste nach seiner Voraussetzung der Erfolg seiner παράκλησις und ἐπιμαρτύρησις von dem Urtheile der Leser des Briefes über Silvanus abhängig gewesen sein. Das heisst doch zu viel Tendenz in dieser harmlosen Schlussbemerkung 1 Petr. 5, 12 finden (vgl. noch die Bemerkung von Soden's: „Wozu sollte er

doch bei den Gemeinden ein Urtheil über Silvanus provociren und wodurch wären diese dann in den Stand gesetzt, hierin sich ein Urtheil zu bilden?" a. a. O. S. 506).

Dies scheint uns auch von Hilgenfeld's Ansicht zu gelten: „Die Worte klingen ganz so, wie wenn ein Späterer den Petrus durch Silvanus geschrieben haben liess, aber demselben doch nicht eine ganz unbedenkliche Anerkennung des paulinischen Gefährten in den Mund legen mochte" (a. a. O.). Das *ὡς λογίζομαι* wäre also der Ausdruck eines nachträglichen Bedenkens, welches bei dem Falsator auftaucht, nachdem er im ganzen Briefe den Silvanus zum pseudonymen Petrus gemacht hatte. Durch dieses ausgesprochene und dazu noch dem Petrus in den Mund gelegte Bedenken hätte er ja die Illusion selber zerstört und ausdrücklich auf die vielleicht auch den Lesern bekannte Divergenz der Ansichten des Petrus und des Pauliners Silvanus aufmerksam gemacht, sich selbst aber als pseudonymen Briefschreiber den Lesern gegenüber blossgestellt. Wollte man aber sagen, die Tendenz des pseudonymen Verfassers bestehe gerade darin, dem Petrus zum paulinisch gedachten Inhalt des Briefes auch noch ein Rechtgläubigkeitszeugniss für Silvanus zu handen der Leser des Briefes in die Feder zu dictiren, so hätte doch wenigstens durch einen Relativsatz und nicht durch eine bloss eingeschaltete Bemerkung, wie dieses *ὡς λογίζομαι*, diese Tendenz ausgedrückt werden müssen und wäre auch schon im Inhalte des Briefes irgendwie zum Vorschein gekommen.

Ungezwungen erklären sich die Worte *ὡς λογίζομαι* nur als Ausdruck der Bescheidenheit, welche das über Silvanus abgegebene Urtheil als ein bloss subjectives darstellen will. Das hat schon Calvin empfunden (vgl. Steiger, z. d. St.) und Grimm neuerdings treffend ausgesprochen: „Jeder Anstoss schwindet, sobald man annimmt, dass Silvanus in dem Augenblicke, als er *διὰ Σιλουανοῦ τοῦ πιστοῦ ἀδελφοῦ* geschrieben, vergessend, dass er in fremdem Auftrage und Namen schrieb, in eigener Person aus Bescheidenheit *ὡς λογίζομαι* beifügt" (a. a. O. S. 690). Wenn der Beurtheilte zugleich der Ur-

theilende, d. h. mit andern Worten: wenn der Schreiber des Briefes zugleich der spontane Verfasser dieses Zusatzes ist, dann ist die Einschränkung des Urtheils durch ὡς λογίζομαι ganz am Platze. Denn in πιστός, welches (vgl. hierzu Holtzmann, Die Pastoralbriefe, 1880, S. 411 f.) „treu", „zuverlässig", „der nicht mit sich selbst in Widerspruch tritt" von Gott gebraucht 1 Cor. 1, 9; 10, 13; 2 Cor. 1, 18; ähnlich 1 Thess. 5, 24; 2 Thess. 3, 3, von Personen gebraucht 1 Cor. 4, 17; Eph. 6, 21; 2 Tim. 2, 2, auch „zuverlässig im Glauben", „gläubig" 2 Cor. 6, 15; Gal. 3, 9; Eph. 1, 1; Kol. 1, 2 heisst, — in πιστὸς ἀδελφός war ein so weitgehendes, den ganzen christlichen Charakter bestätigendes Lob ausgesprochen (man denke nur an Luc. 16, 10: ὁ πιστὸς ἐν ἐλαχίστῳ καὶ ἐν πολλῷ πιστός ἐστι), dass zwar ein Schreiber, welchem in die Feder dictirt wurde, es ohne Zusatz über sich hätte ergehen lassen können, nicht aber ein Selbstbeurtheiler niederschreiben konnte, ohne hinzuzufügen, dass dieses Urtheil ein subjectives sei im Sinne von: „wie ich wenigstens meine" (vgl. von Soden, a. a. O. S. 507). Das Subject in λογίζομαι kann demnach nur Silvanus sein, und die Thatsache, dass ὡς λογίζομαι dem Urtheile über Silvanus hinzugefügt ist, kann nur beweisen, dass der Verfasser, welcher 1 Petr. 5, 12 in den Worten ἔγραψα παρακαλῶν etc. eine Reflexion über den fertigen Brief anstellt, Niemand anders als Silvanus selber ist, — eine Möglichkeit, „gegen die sich kein zwingender Grund wird geltend machen lassen" (von Soden, a. a. O. S. 507).

Der Briefschreiber Silvanus, welcher bisher seine Gedanken dem Petrus in den Mund gelegt hatte, fällt zu guterletzt noch, nachdem sich ihm bereits Cp. 5, 1 (vgl. συμπρεσβύτερος καὶ μάρτυς ...) die Maske der Pseudonymität etwas verschoben hatte, aus der Rolle; im Begriffe, sich selbst zu loben, bringt ihn seine Bescheidenheit aus dem Concepte (vgl. hierzu als Analogon das Vergessen der Rolle des Pseudopolycarpus; s. Schwegler, Nachapostol. Zeit II, S. 154; Hilgenfeld, Apostol. Väter, S. 208). Ist also Silvanus der Verfasser unseres Briefes, dann ist auch Hilgenfeld's so

treffend aufgeworfene Frage (a. a. O.) beantwortet: „warum fehlt denn auch Silvanus unter den Grüssenden?" Wäre Petrus der Verfasser des Briefes, der dem Silvanus dictirte, so hätte er unter den Grüssenden den ihm bei Abfassung des Briefes am nächststehenden Silvanus nicht vergessen können; ist aber Silvanus der Verfasser, der unter Petri Namen schrieb, so begreift sich's leicht, dass er sich selber unter den Grüssenden vergessen hat. Die Fiction, welche durch ὡς λογίζομαι durchbrochen wurde, ist auch in diesem Punkte nicht festgehalten. Die Pseudonymität hat er aufgegeben, um eine richtige Angabe über den Verfasser des Briefes zu machen; sofort wieder ganz in sie zurückzutreten, um von sich selber einen Gruss zu bestellen, vermag er nicht.

Wer ist nun aber dieser Σιλουανός, welcher sich selbst einen πιστὸς ἀδελφός in unserem Briefe nennen zu dürfen glaubt?

Man sollte meinen, bei der Bedeutung, welche Silvanus für die alte apostolische Kirche gehabt haben muss, müsste bestimmte Auskunft über ihn zu erhalten sein. Allein hier tritt uns nicht bloss die auffallende Lückenhaftigkeit der Erinnerungen an das apostolische Zeitalter überhaupt, die ja die Kirche des 2. Jahrhunderts kennzeichnet, hindernd entgegen, sondern gerade die Apostelgeschichte ist es, welche auch bei dieser Frage „mit ihren Nachrichten uns behindert, unsern Blick trübt, unsere Vorstellung verwirrt" (Jülicher, Zur Lebensgeschichte des Titus Silvanus. Jahrb. f. prot. Theol. 1882, S. 538—552). In einen Wald von Hypothesen und Combinationen sieht man sich versetzt, wenn man von des Silvanus Gestalt das geschichtliche Dunkel entfernen will, und man muss mit der Tradition, welche die noch vorhandenen spärlichen Spuren verwischt hat, gründlich aufräumen, um sich den Weg zu bahnen. Aussichtslos, wie Jülicher gemeint hat, scheint uns diese Arbeit aber doch nicht zu sein, da schon seit längerer Zeit fast instinctiv der Pfad von Mehreren gefunden ist.

Die Frage ist: hat die altchristliche Kirche den Silvanus,

der mit Paulus arbeiten und in des Petrus Namen schreiben konnte, aus dem Gedächtniss verloren oder noch unter anderem Namen gekannt, später aber vergessen, dass Silvanus cognomen einer Person ist, deren Vornamen für den Namen einer anderen Persönlichkeit aus der Umgebung des Apostels Paulus gehalten wurde? Zur letzteren Ansicht hinneigend, hat man früher mit Lucas, neuerdings mit Titus den Silas oder Silvanus identificirt (auch an Tertius Röm. 16, 22 hat man schon gedacht), und diese Vermuthungen wollen ernstlich geprüft und nicht vornehm oder kategorisch (vgl. Jülicher, a. a. O. S. 539) abgethan sein.

An der Identität von Silvanus oder Silas kann nicht gezweifelt werden, wenn man auch über Abstammung und Ableitung beider Namen verschiedener Meinung sein kann (vgl. Zimmer, „Woher kommt der Name Silas?“ Jahrb. f. prot. Theol. 1881, S. 721—723, und Jülicher, a. a. O. S. 538 f.; auch Laurent, Luther. Zeitschrift 1863, S. 676, und Stud. u. Krit 1868, S. 160).

Vermuthlich ist *Σίλας* ein Ersatz für den bei Römern häufig vorkommenden (s. Winer's Bibl. Realwörterb.) Namen Silvanus (*Σιλουανός*), in judenchristlichen Kreisen besonders beliebt wegen der darin liegenden Anspielung auf die Aufgabe des apostolischen Gehilfen (vgl. שלח, nach Zimmer, S. 723, gräcisirt aus שְׁלַח, jedenfalls aus dem Hebräischen abzuleiten, s. Jülicher, S. 539), was die Bemerkung des Hieronymus zu Gal. 1, 1, *Σίλας* sei = missus, ausdrücklich hervorhebt (vgl. auch Joh. 9, 7: *Σιλωάμ*). Aus diesem Grunde hat auch der Apostelgeschichtschreiber, welcher den Titus *Ἕλλην ὤν* Gal. 2, 3 gar nie nennt, für Silvanus constant den Namen Silas gewählt (vgl. Act. 15, 22. 27. 32. 34. 40; 16, 19. 25. 29; 17, 4. 10. 14. 15; 18, 5), weil er ihn möglichst in judenchristliche Nähe rücken und schon durch seinen jüdisch klingenden Namen seine judenchristliche Gesinnungsverwandtschaft andeuten will (s. unten zu Act. 15, 22 ff.). Dass im jüdischen Volksmunde der römische Name Silvanus zu dem geläufigeren „Silas“ werden konnte, ist übrigens leicht möglich,

und wohl auch Lucas, dem Verfasser der Apostelgeschichte bekannt gewesen; dass aber bei dem Letzteren den Namensänderungen oder Doppelnamen nicht „eine Idiosynkrasie“ (gegen Jülicher, S. 545), sondern eine gewisse Absichtlichkeit zu Grunde liegt, dafür hat er uns selber einen deutlichen Wink in der Namensänderung Saulus — Paulus gegeben. Sollte nicht auch schon der jüdisch klingende Name Silas Aushängeschild sein, wenn Jülicher gewiss mit Recht behauptet, Silas sei bei Lucas „keine miteingreifende Persönlichkeit, nur Firma“ (S. 545)? oder „Silas ist die Garantie gegen gesetzesfeindliche Ausschreitungen im Missionswesen, Silas das Siegel der Anerkennung auch der weiteren Arbeit Pauli seitens der Urapostel“ (S. 544).

Ist aber diese Rolle dem Silas in der Apostelgeschichte angewiesen, dann ist er offenbar Antitypus zu dem geschichtlichen Titus Gal. 2, 1, der hier absichtlich nicht genannt ist, weil nicht alte Gegensätze in der Erinnerung wachgerufen, sondern zu Grabe getragen werden sollten. Das schriftstellerische Kunststück, die historische Persönlichkeit des Titus Silvanus verschwinden zu lassen hinter seinem alter ego, dem vermittelnden Silas, reicht lange nicht heran an die tendenziösen Zauberkünste, die man mit Simon magus, dem Gegenfüssler des Apostels Paulus, in derselben Zeit getrieben hat.

Aber gestattet denn wirklich die Darstellung der Apostelgeschichte, diesen Silas für dieselbe Person wie Titus zu halten, welcher in der Apostelgeschichte auffallenderweise nicht genannt ist? Diese Frage ist schon früher bejaht worden von Märker (Ueber Titus Silvanus und sein Wirken für das Christenthum, Meininger Gymnasialprogramm 1864) unter Zustimmung von Graf (in Heidenheim's Deutscher Vierteljahrsschrift f. engl. theol. Forschung u. Kritik, I, 373 ff., 1865, S. 373 ff.; vgl. Holtzmann, Pastoralbr. S. 81). Leider ist die Arbeit Märker's (— Graf ist uns unzugänglich geblieben —) von der neutestamentlichen Wissenschaft, und zugestandenermaassen auch von Zimmer (Die Identität von Titus, Silas und Silvanus, in der Zeitschr. f. kirchl. Wissensch. u.

kirchl. Leben, 1881, IV, S. 169—174) nicht berücksichtigt worden. Auf den ebenso willkürlichen als unvollziehbaren Gedanken, zwei Silas' zu unterscheiden, wäre Zimmer nicht gekommen (vgl. die gründliche Widerlegung Jülicher's, a. a. O. S. 541—544), hätte er der exacten Beweisführung Märker's verdiente Aufmerksamkeit geschenkt. Denn mag man nun mit Märker die Erzählung Act. 15, 22 ff. für geschichtlich halten, oder unzweifelhafte conciliatorische Tendenz darin finden, seine Exegese verdient volle Beachtung. Darnach erscheint Silas durchaus nicht als Judenchrist, wenn er auch in die Gesellschaft der Jerusalemiten gebracht ist. Sprachliche und sachliche Gründe unterstützen Märker's Ansicht. Darnach ist *ἡγούμενος* in der Bedeutung von „einflussreich" ganz unnachweisbar, da *ἡγεῖσθαι* mit folgendem *ἐν* nie auf Personen, sondern immer nur auf die Sache sich bezieht, worin Jemand den Vorrang vor Anderen hat (vgl. Stephan. thesaur.). *Ἡγούμενος* heisst also Führer (vgl. Matth. 2, 6 = מוֹשֵׁל in Mich. 5, 1; Luc. 22, 26; *ὁ ἡγούμενος ὡς ὁ διακονῶν*; Act. 7, 10; 14, 12 = Wortführer; bes. Hebr. 13, 7. 17. 24); *ἡγουμένους ὑμῶν* = eure Führer, Vorsteher (vgl. Sir. 30, 27); *ἡγούμενοι ἐκκλησίας* parallel mit *μεγιστᾶνες λαοῦ*. Mit *ἄνδρας ἡγουμένους* Act. 15, 22 (vgl. *ἡγήτορες ἄνδρες* Il. 11, 687), welche Worte mit *πέμψαι* und nicht mit dem folgenden *ἐν τοῖς ἀδελφοῖς* zu verbinden sind, wären also nur die Führer der Deputation bezeichnet; mit *ἐν τοῖς ἀδελφοῖς* = „in Begleitung der Brüder" (*ἐν* = „in Begleitung", ebenso 1 Macc. 7, 28 *ἥξω ἐν ἀνδράσιν ὀλίγοις* und Jud. 14 *ἦλθε κύριος ἐν μυριάσιν ἁγίαις*; ferner Luc. 14, 31 *ἐν δέκα χιλιάσι ἀναστῆσαι*, auch Neh. 13, 2; 1 Sam. 1, 24; Winer, Gramm., 7. Aufl., S. 360) — wären aber die *ἄνδρας ἐξ αὐτῶν* gemeint. Wie Paulus und Barnabas an der Spitze der antiochenischen Deputation standen und die *τινὲς ἄλλοι ἐξ αὐτῶν* Act. 15, 2 ihnen untergeordnet waren, so standen Judas Barsabas und Silas als *ἄνδρες ἡγούμενοι* an der Spitze der von der Gemeinde zu Jerusalem gesendeten Deputation, und die in Vs. 22 zuerst genannten *ἄνδρες ἐξ αὐτῶν* waren ihnen unter-

geben. „Da bei dieser Erklärung nicht von Judas und Silas, sondern nur von den anderen Deputirten ausgesagt wird, dass sie aus der Gemeinde zu Jerusalem (ἐξ αὐτῶν) gewählt waren, so lässt sich hiernach unsere Stelle auf keine Weise dafür, dass Silas ein Judenchrist gewesen sei, gebrauchen" (Märker, a. a. O. S. 6). Es ist thatsächlich nur der Schein, welcher durch Act. 15, 22. 34, namentlich durch die Voranstellung der Jerusalemiten und des Judas Barsabas Vs. 22 erweckt wird, als sei Silas Judenchrist gewesen. Diese Auffassung, auch wo er sie selber nicht oder nur sehr schüchtern herbeigeführt hat, liegt jedenfalls im Interesse des Apostelgeschichtschreibers, der die geschichtlichen Vorgänge Gal. 2, 1 ff. in milderem Lichte darstellen will und den Sachverhalt eben dadurch verdunkelt, dass er den unbeschnittenen Antiochener Titus als Silas zum Vertrauensmann der jerusalemitischen Urgemeinde und den durch die Verhandlungen (Gal. 2, 5) Gekränkten zum Führer einer Deputation macht, welche in Antiochien den Beschluss der Nichtbeschneidung der Heidenchristen proclamiren soll. Wie Harnack (Lehre der zwölf Apostel, 1884, S. 111, vgl. S. 58) neuerdings nachgewiesen hat, sind Judas und Silas in ihrer Eigenschaft als λαλοῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ oder als προφῆται, wie sie Act. 15, 32 genannt werden, auch ἡγούμενοι oder τετιμημένοι. Es kann also auch bloss gesagt sein wollen, dass sie überhaupt unter den Brüdern diese Ehrenstellung einnahmen, also nicht bloss in dem besonderen Falle der Deputation die Führer waren.

War also des Silas Stellung bei der Deputation „nur ein Ehrenposten" (Märker), oder, wie wir meinen, nur eine tendenziöse Darstellung der Apostelgeschichte, dann ist ganz klar, warum Silas (= Titus) bei Paulus ohne Weiteres in Antiochien zurückbleiben durfte und konnte, nachdem die Deputation aus Jerusalem dorthin wieder abgefertigt war (Vs. 33). Die Ergänzung des Berichtes aber im text. recept. Vs. 34: ἔδοξε δὲ τῷ Σίλᾳ ἐπιμεῖναι αὐτοῦ, ist nur ein Beweis, dass schon die Abschreiber den Silas für einen Jerusalemiten hielten, wogegen auch die Angabe Vs. 40 spricht, wenn auch

zuzugeben ist, „dass ἐπιλέγεσθαι gesagt werden kann vom Auswählen Jemandes, der nicht zur Stelle ist" (Jülicher, S. 542). Genau ist übrigens die Darstellung in Act. 15, 40 doch insofern, als aus Act. 16, 6 hervorgeht, dass Silas mit Paulus auf dieser Reise die galatischen Gemeinden besuchte, welcher bei Abfassung des Galaterbriefes als Titus, wie ihn Paulus Gal. 2, 1—3 ohne nähere Bezeichnung nennt, ihnen bereits eine bekannte Persönlichkeit sein muss.

Dieser Auffassung von Act. 15, 22 ff., wornach Silas nicht für einen Judenchristen zu halten ist, widerspricht weder seine Bezeichnung als προφήτης Act. 15, 32, noch diejenige als Ἰουδαῖος Act. 16, 20. Denn προφήτης konnte und sollte nach des Paulus Meinung (vgl. 1 Cor. 14, 1—5. 29. 37. 39) in gemischten Gemeinden der Heidenchrist so gut wie der Judenchrist sein (vgl. Märker, S. 6); und auch nach der Darstellung der Apostelgeschichte (vgl. Act. 13, 1) erscheint das προφητεύειν keineswegs als ein Privileg des Judenchristenthums (vgl. gegen Zimmer: Jülicher, S. 542 f., sowie die Aufschlüsse über die Stellung der προφῆται bei Harnack, a. a. O. S. 104 f. und 111 f., bes. 119 ff.). Wenn aber Act. 16, 20 Paulus und Silas von heidnischen Feinden der römischen Obrigkeit als Ἰουδαῖοι verklagt werden, so ist das nicht die Ansicht des Schriftstellers; lediglich als Insinuation ihrer Feinde stellt er diese Behauptung dar, indem er sie sich recht energisch als Ῥωμαῖοι Vs. 37. 38 vertheidigen lässt (vgl. Märker, S. 7). Will überhaupt dieser Darstellung grösseres Gewicht beigelegt werden, welche vermuthlich „entsprungen ist aus der Tendenz, das Verhältniss der grossen Sendboten des Christenthums zum römischen Staat möglichst freundlich und geachtet darzustellen" (Jülicher, S. 543), — so kann jedenfalls daraus kein Argument gegen die Identificirung des Silas mit Titus abgeleitet werden, welchen Paulus Gal. 2, 3 als Ἕλλην, d. h. als Nichtjuden (vgl. Röm. 1, 16; 2, 9. 10; auch Col. 3, 11) bezeichnet, der als solcher römischer Abkunft sein und wohl auch römisches Bürgerrecht besitzen konnte.

Dass aber Silas auch nach Meinung der Apostelgeschichte

kein Judenchrist, sondern ein Heidenchrist ist, das findet Märker nicht ohne Grund in Act. 16, 3 bestätigt. Durch die Mitnahme des Timotheus, des Sohnes einer Jüdin, der wohl an seiner Gesichtsbildung als solcher erkenntlich gewesen, habe er sich auf die Juden einen Einfluss verschafft, den Silas nicht besessen habe. Denn als Heidenchrist in der Schrift wenig bewandert, obgleich sonst beredt (Act. 15, 32), habe er, ein Unbeschnittener, das Vertrauen der Juden nicht recht gewinnen können, deshalb trete auch Paulus allein wirkend auf (vgl. Act. 17, 4 mit 2 und 3), wo es mit Juden zu verkehren gebe, während sie sonst gemeinschaftlich wirkten (z. B. Act. 16, 29—32. S. 7). Jedenfalls bleibt gegenüber der umständlichen Hervorhebung des judenchristlichen Charakters des Timotheus Act. 16, 3 das gänzliche Schweigen hiervon bei Silas Act. 15, 40 sehr beachtenswerth. Silas ist demnach auch in der Apostelgeschichte ein Heidenchrist. Er ist der historische Titus, dessen Person zwar nicht „in der Apostelgeschichte mit Absicht ignorirt ist" (Holtzmann, Pastoralbriefe, S. 81), aber dessen von Paulus gebrauchter Vorname absichtlich ignorirt und durch Silas ersetzt ist, um nicht an Gal. 2 zu erinnern.

Aber hat denn Paulus denselben Titus Silvanus, welcher als Silas in der Apostelgeschichte erscheint, thatsächlich bald Titus, bald Silvanus genannt, und wie erklärt sich diese seine Gewohnheit?

Ganz unzweifelhaft geht dies Erstere hervor aus der Stelle 2 Cor. 1, 19 verglichen mit 2 Cor. 8, 23; auch der Spott Jülicher's (a. a. O. S. 545—547) über Zimmer's Beweisführung (a. a. O. S. 172) vermag diese Thatsache nicht umzustossen, welche schon von Märker (S. 9. 10) constatirt ist. Es bleibt dabei: „Von Titus ist 2 Cor. 8, 23 ganz dasselbe ausgesagt, was Paulus 2 Cor. 1, 19 von Silvanus rühmt." Gesetzt, der als Verkündiger des Evangeliums in Corinth 2 Cor. 1, 19 neben Paulus und Timotheus genannte Silvanus wäre eine andere Person als Titus, welchen Paulus im selben Briefe 2 Cor. 8, 23 seinen *κοινωνὸς καὶ εἰς ὑμᾶς συνεργός* zu nennen allen Grund hat, so hätte Paulus

in einem Augenblicke, wo er von des Titus Verdiensten um ihn und die korinthische Gemeinde ganz durchdrungen war, so hätte er den Titus, der mit weit grösserem Rechte als Timotheus *συνεργὸς εἰς τοὺς Κορινθίους* heissen konnte, gar nicht erwähnt. Das ist völlig undenkbar. Titus hatte (vgl. Holtzmann, Das gegenseitige Verhältniss der beiden Korintherbriefe in Hilgenfeld's Zeitschrift f. wiss. Theol. 1879, S. 455—492, bes. S. 469. Klöpper, Comm., S. 118. 157. 162 f.) „in einer Zeit der furchtbarsten Aufregung wider Paulus zu Korinth dessen Sache, damit die Sache des Heidenevangeliums aufrecht erhalten, hat die entfremdeten Gemüther der korinthischen Kinder ihrem Vater wieder zugeführt, ihre Stimmung aus aufgebrachtem Zorn in sehnende und eifernde Liebesbewerbung um Paulus verwandelt, kurz hat in kritischer Lage dem selber auf's Schlimmste gefassten Apostel seine wichtigste Schöpfung gerettet, statt Abfalls die Unterwerfung der Reuigen errungen" (Jülicher, S. 546); diesen Titus, dessen durch öftere Reise nach Korinth bewiesenen Eifer (vgl. Hausrath, Der Vier-Capitelbrief des Paulus an die Korinther, 1870, S. 21) Paulus 2 Cor. 8, 16 preist, diesen Titus sollte Paulus 2 Cor. 1, 19 vergessen haben? Undenkbar! Er hat ihn 2 Cor. 1, 19 nur mit seinem cognomen Silvanus, sonst aber, 2 Cor. 8, 23 wie Gal. 2, 3, Titus genannt. Wie also auch dem Paulus sehr wohl bekannt ist, heisst dieser sein verdientester Mitarbeiter: Titus Silvanus; Silvanus und Titus, wo sie auch genannt sind, ist ein und dieselbe Person.

Dass aber derselbe Mann in demselben Briefe von dem Apostel bald mit seinem Vornamen Titus, bald mit seinem Familiennamen Silvanus benannt wird, ist gerade beim zweiten Korintherbriefe nicht auffallend, in welchem der familiäre Ton den officiellen Briefstyl so rasch verdrängt. Nur 1, 19, wo er noch, wie in den Briefeingängen 1 Thess. 1, 1 und 2 Thess. 1, 1, einen förmlicheren Ton anschlägt, nennt er seinen vertrauten Freund und Gehilfen mit dem Familiennamen Silvanus, wo er warm wird wie 12, 18 und vertraulicher wie 2, 13; 7, 6. 13. 14; 8, 6. 16. 23 nennt er ihn mit dem vertraulichen,

ihm geläufigen Vornamen Titus, wie Gal. 2, 1. 3. „Ebenso gebrauchen auch wir in unseren Briefen, wenn wir von Personen reden, die auch mit dem Empfänger des Briefes in vertrauten Verhältnissen stehen, ... gewöhnlich in ernster, gemessener Rede den Zunamen, in ungezwungener vertraulicher Rede den Vornamen“ (Märker, S. 9). Da aber auch sonst im N. T. (s. die Beispiele bei Zimmer, S. 170) römische Vornamen die Geltung von Hauptnamen besitzen, so kann dieser Wechsel der Benennung bei Paulus nicht überraschen (vgl. den Wechsel zwischen den Namen [Ἰησοῦς und Χριστός] Πέτρος Gal. 1, 18; 2, 7. 8 und Κηφᾶς Gal. 2, 9).

Das Resultat dieser Untersuchung ist richtig, die Identificirung des Titus und Silvanus oder Silas unzweifelhaft berechtigt, wenn aus den vorhandenen Nachrichten über Titus und Silas ein wirklich zusammenstimmendes, nicht zusammengestimmtes Lebensbild des Titus Silvanus sich ergiebt. Ein solches hat schon Märker (S. 11 ff.) in chronologischer Ordnung entworfen und Zimmer (S. 172. 173) ihm nachgebildet. Prüfen wir seine Richtigkeit!

Titus Silvanus begegnet uns zunächst als Begleiter des Apostels Paulus auf der Reise nach Jerusalem Gal. 2, 1—3 zum sogenannten Apostelconcil (Act. 15). — Während nun Paulus in seinen Briefen nach 1 Thess. 1, 1 und 2 Thess. 1, 1 ihn zu nennen erst den Korinthern gegenüber wieder Anlass hat (2 Cor. 1, 19), erzählt die Apostelgeschichte, wie er, von Paulus zum Begleiter auserlesen (Act. 15, 40), mit ihm durch Syrien und Cilicien zu gemeinschaftlicher Missionsarbeit (Act. 15, 41) gereist sei, dann von Lykaonien aus, wo Timotheus, wegen seiner jüdischen Abstammung dem Paulus besonders erwünscht, sich ihnen anschloss (Act. 16, 3), durch Phrygien und Galatien (Act. 16, 6) bis nach Troas (Act. 16, 8) gelangt, das neue Missionsgebiet in Europa gemeinschaftlich mit dem Apostel in Macedonien (Act. 16, 10) in Angriff genommen habe.

Ein Grund, die Darstellung, welche die Apostelgeschichte von der weiteren Thätigkeit des Silas giebt, anzuzweifeln, liegt um so weniger vor, als ja nunmehr das Tagebuch des Silas,

die Wirquelle, zum Worte gelangt. Wir werden daher genau unterrichtet über seinen Antheil an dem Wirken und dem Schicksale des Apostels in Philippi (Act. 16, 12 ff.), von wo er Paulus über Amphipolis und Apollonia nach Thessalonich (Act. 17, 1 ff.) begleitete. Von hier reisen sie nach Beröa (Act. 17, 10), wo Silas und Timotheus zurückbleiben (Act. 17, 14), während Paulus nach Athen reiste, wohin sie ihm nachfolgen (Act. 17, 15).

In Athen trennte sich Paulus von seinen Begleitern, um nach Korinth (Act. 18, 1) weiter zu reisen. Da Beide nach Act. 18, 5 von Macedonien kommen, als sie mit Paulus in Korinth zusammentreffen, so ist in dem Berichte der Apostelgeschichte über Silas eine Lücke auszufüllen.

Von der Voraussetzung ausgehend, dass schon im Frühjahre 54 eine Christengemeinde in Ephesus bestanden (vgl. *οἱ ἀδελφοί* Act. 18, 27), und Paulus, nach Act. 20, 18 zu schliessen, früher länger in Ephesus gewesen sein müsse (vgl. 18, 19. 21), glaubt Märker (a. a. O. S. 13) die Lücke am besten durch die Annahme ausfüllen zu können, Silas sei damals von Paulus beauftragt worden, nach Ephesus zu reisen, da Paulus nach Act. 16, 6 verhindert war, die Gemeinde in Ephesus selber aufzusuchen, habe Silas sich über deren Zustand erkundigen müssen, noch ehe Timotheus nach Thessalonich gesandt wurde, und von dort über Troas nach Philippi reisen müssen, um dort in gleicher Weise thätig zu sein wie Timotheus in Thessalonich, welchen er nun hier abholen sollte, um gemeinsam mit ihm nach Korinth zu kommen.

Auffallend ist nun, welches Stillschweigen die Apostelgeschichte gerade über die korinthische Arbeit des Titus Silvanus bewahrt, über welche die Korintherbriefe uns Aufschluss geben (vgl. Holtzmann, a. a. O.). Denn was er mit und für Paulus an der Gemeinde in Korinth gethan, bildet den Glanzpunkt in seinem Leben. Nach dem Einflusse zu schliessen, welchen er auf diese Gemeinde besass, muss er längere Zeit in ihr gewirkt haben (vgl. 2 Cor. 1, 19), beziehungsweise öfter in ihre Mitte wieder zurückgekehrt sein. Nach dem ersten

1½jährigen Aufenthalte in Korinth, während dessen die Gemeinde constituirt wurde, muss Titus als „Bevollmächtigter und Geschäftsträger des Paulus“ (Holtzmann, Pastoralbr., S. 80) zweimal in Korinth gewesen sein, um die korinthischen Wirren (vgl. Hausrath, Neutestamentl. Zeitgesch. Bd. II, S. 661 ff.), welche in ihrer Beider Abwesenheit entstanden waren, durch die Macht seiner Persönlichkeit zu beseitigen. Bei seiner ersten Anwesenheit unmittelbar nach dem Eintreffen unseres ersten Korintherbriefes, als die Wogen der Erregung in der Gemeinde noch sehr hoch gingen, hatte er einen schwierigen Stand, und seines Auftrages, die Collecte für die Armen in Jerusalem zu betreiben, konnte er sich nur unter viel Verdruss entledigen (vgl. 2 Cor. 12, 18). Die Missstimmung gegen Paulus wurde jedenfalls auch auf den übertragen, der „in demselben Geiste und in den gleichen Fusstapfen wandelte“. Was Titus von der Erfolglosigkeit seiner Bemühungen berichtete, veranlasste Paulus, jenen Viercapitelbrief zu schreiben (2 Cor. 10—13; vgl. Hausrath, Neutestamentl. Zeitgesch. II. Bd., S. 710 ff.), in welchem auch des Titus Verfahren in Korinth ausdrücklich gerechtfertigt wird (2 Cor. 12, 17 f.). Seines Bleibens in Korinth war unter diesen Umständen jedenfalls nicht, und es kostete ihm Ueberwindung genug, ein zweites Mal sich in diese Wirren zu wagen, in welchen ja die redlichste Absicht und selbstloseste Bemühung vor Verdächtigung nicht geschützt war. „Paulus hatte ihm, sei es mündlich, sei es schriftlich, alle guten Eigenschaften der Korinther erst wieder in Erinnerung bringen müssen (2 Cor. 7, 14), ehe Titus sich zu diesem zweiten Besuche entschloss. Aber es lief Alles gut ab. Hatte Titus das erste Mal nur die schnödesten Verleumdungen zu berichtigen gehabt, so war ihm sein neuer Besuch tröstlich für sich und tröstlich für Paulus“ (2 Cor. 7, 7; Hausrath, a. a. O. S. 717). Mit „Furcht und Zittern“ (2 Cor. 7, 15) war er aufgenommen, er, den man so schnöde behandelt hatte, und als nun bekannt ward, welchen schrecklichen Gefahren Paulus in Ephesus entgangen war, da schlug vollends die

Stimmung der Korinther um und Titus konnte nun berichten von „der Sehnsucht der Gemeinde nach dem Apostel, von ihrem Wehklagen um ihn, von ihrem Eifer für ihn“ (Hausrath, a. a. O. S. 717). Mit diesen froheren Eindrücken von den Verhältnissen der Gemeinde eilte Titus nach Troas, wo er mit Paulus zusammentreffen sollte. Da aber Paulus bereits nach Macedonien sich zurückgezogen hatte, so konnte Titus erst hier die tröstlichen Nachrichten aus Korinth ihm überbringen, welche die Veranlassung zu dem letzten uns erhaltenen Briefe (2 Cor. 1—9) an die Korinther wurden, den Titus vielleicht selber überbrachte, als er in Begleitung zweier Gesandten dem Paulus nach Korinth vorausreiste, um die Collectenangelegenheit vor dem Eintreffen des Apostels völlig in's Reine zu bringen (2 Cor. 8, 16; vgl. Hausrath, S. 719). Wegen dieser öfteren Reisen des Titus Silvanus nach Korinth preist Paulus den Eifer, den Gott dem Titus gerade für die Korinther in's Herz gelegt hat (2 Cor. 8, 16; vgl. Hausrath, Viercapitelbrief, S. 21), mit vollem Recht; denn um die Beruhigung dieser so wichtigen Gemeinde in Korinth und um die Wiederherstellung der Autorität des Apostels auf diesem Missionsgebiete, wo sie am meisten erschüttert war, hat das Auftreten und die unermüdliche Arbeit des Titus ein hervorragendes Verdienst sich erworben (s. Holtzmann, a. a. O. S. 470). Dass aber die Apostelgeschichte davon gänzlich schweigt, erklärt sich aus ihrer irenischen Tendenz, diese traurigen Kämpfe in Korinth der Vergessenheit anheimzugeben.

Was die weitere Lebensgeschichte des Titus Silvanus betrifft, welche Märker (a. a. O. S. 17—19) in gutem Glauben an die Geschichtlichkeit der Apostelgeschichte und die Aechtheit des Titusbriefes über den Tod des Apostels Paulus hinaus verfolgt, um schliesslich die Thatsache zu constatiren, dass „die Tradition so ganz und gar über ihn im Unklaren gewesen“ (S. 19), — so muss erst das Verhältniss des Titus Silvanus zum Verfasser der „Wir“stücke und zum Lucas der Tradition aufgeklärt und die Frage nach den Beziehungen desselben zur

römischen Petrussage erörtert werden, zumal nachdem Kneuker (Die Anfänge des römischen Christenthums, 1881) die Vermuthung ausgesprochen hat, Titus sei „der Apostel und Stifter des römischen Christenthums in Italien geworden". Auf diesem Gebiete aber, auf welchem die Tradition alle sicheren Spuren verwischt hat, herrscht noch solch' völliges Dunkel, dass Jülicher's Mahnung zur Vorsicht (a. a. O. S. 552) allerdings begründet ist.

Anzeigen.

W. Bleibtreu, Die drei ersten Capitel des Römerbriefs, ausgelegt. 8. VI, 162 S. Göttingen, 1884.

Aus der Universitätsstadt Bonn sind gleichzeitig zwei den Römerbrief betreffende Monographien ausgegangen: die eine, „der Römerbrief und seine geschichtlichen Voraussetzungen", hat einen Vertreter der theologischen Wissenschaft, die andere einen solchen der kirchlichen Praxis zum Verfasser. Und mit dieser amtlichen Stellung der beiden Verfasser ist gewissermassen bereits der sie charakteristisch unterscheidende Gesichtspunkt beider Schriften gekennzeichnet. Denn während der Professor Wilhelm Mangold den historisch-kritischen Weg einschlägt, um auf diesem die „geschichtlichen Voraussetzungen" des Schriftstückes wissenschaftlich zu eruiren, sucht der evangelische Pfarrer Walther Bleibtreu den leitenden Grundgedanken desselben in einer Weise herauszustellen, in Folge deren seine ewige Gültigkeit erkannt, sein absoluter Werth für die jedesmalige Gegenwart gewürdigt werden soll. Der Professor sucht das Geistesproduct des Paulus zeitlich zu begreifen und auszulegen, der Pfarrer sucht es in seiner von aller zeitlichen und örtlichen Gebundenheit gelösten Wahrheit anzuwenden, oder vielmehr als principiell zu jeder Zeit anwendbar nachzuweisen. Beide Gesichtspunkte sind gewiss berechtigt, aber doch nur ein jeder an seinem Orte, und verwechselt dürfen sie niemals werden; der nach den Verhältnissen seiner Zeit zuerst wissenschaftlich er-

forschte und ausgelegte Brief darf und soll sodann nach dem in ihm zeitlich zu Tage getretenen ewigen Principe angewendet und der jedesmaligen Gegenwart nach ihren zeitlichen Bedürfnissen applicirt werden. Niemals aber kann ein Geistesproduct ohne Vermittlung seines zeitgeschichtlichen Verständnisses von vornherein unmittelbar in seiner ewigen, principiellen Wahrheit und damit in seiner allgemeingültigen Anwendbarkeit erfasst werden. Das aber, scheint uns, hat der praktische Theologe zu thun versucht, wenn er die drei ersten Capitel in einer Richtung „auslegt", in welcher sie nach unserem Ermessen wohl von Pfarrern der Gegenwart in Predigten vor der christlichen Gemeinde „praktisch ausgelegt", d. h. angewendet und der Gegenwart vermittelt, nicht aber erstmalig wissenschaftlich begriffen werden können.

Was wir meinen, wird augenscheinlich werden, wenn wir uns Sätze betrachten, wie diesen: „Um es kurz zusammenzufassen: Fide! Sola fide! das ist das Thema der Lehrausführungen des Römerbriefes. Und solch ein Thema lässt sich in der That auch noch unter Christen verhandeln" (S. 34). Gewiss lässt sich solch ein Thema jederzeit auch noch unter Christen verhandeln, aber damit ist es als das ursprüngliche Thema, das dem Paulus bei Abfassung des Römerbriefes vorschwebte, gewiss weder dargethan, noch auch nur wahrscheinlich gemacht. Einem evangelischen Pfarrer, der so oft und zudem noch meist nach Texten unseres Briefes über das Thema „sola fide" zu predigen hat und, da es unter uns weder Juden noch Heiden, Judenchristen noch Heidenchristen mehr giebt, den Brief eben nur noch apologetisch für das evangelische Glaubensprincip und polemisch gegen die judaistische römisch-katholische Werkgerechtigkeit anzuwenden weiss, dem freilich mag es nahe liegen, zudem noch „unter den Nachklängen der Luther- und Zwinglifeier" (S. 162), das Thema des Briefes also zu fixiren; wer aber sich den wissenschaftlichen Sinn nicht durch die Praxis hat trüben lassen, wird sich selbst sagen müssen, dass Luther's Losungswort „Sola fide!" nicht schon das des Paulus sein konnte, der unter ganz anderen Voraussetzungen lebte und schrieb, als unsere Reformatoren.

Während also der wissenschaftliche Ausleger in den Anfangscapiteln des Briefes einen grossartig angelegten religionsgeschichtlichen Excurs sieht zu dem Zwecke, das Christenthum als das Heidenthum und Judenthum auflösende höhere Religionsprincip und als die absolute Religion darzustellen, sieht der praktische

Ausleger, der evangelische Pfarrer im Jubeljahre Luther's, darin vielmehr eine principielle Ausführung des reformatorischen Grundsatzes der Rechtfertigung sola fide! „Das ‚Sola', jenes Wort, welches Luther mit so vollem sprachlichem und sachlichem Rechte in die Uebersetzung von 3, 28 einschaltete, hat sich uns überhaupt als der leitende Gedanke des ganzen nun durchmessenen Briefstückes bewährt" (S. 161). Und: „Nicht aus dem erfahrungsmässigen Non operibus beweist der Apostel das Fide, sondern von dem vorausgesetzten Fide aus das Sola fide" (S. 120). Sonach hat Paulus gerade das Wort, welches die Hauptpointe seiner Ausführung in seinem Bewusstsein ausdrückte, gar nicht ausgesprochen; erst der ihm congeniale Luther hat es, dann allerdings mit so vollem Rechte, dass man sich über die so verspätete Ausübung desselben durch zweite Hand billig nicht genug verwundern kann, seiner deutschen Uebersetzung eingefügt. Und es wird ein bereits heidenchristliches Bewusstsein der Leser vorausgesetzt, das nicht der Widerlegung und Beseitigung entgegenstehender Bedenken und Einwürfe, sondern allein der vollen Klarheit des Bewusstseins über sich selbst, der tieferen Einsicht in sein eigenes Wesen bedarf, wozu ihm eben der Apostel durch unseren Brief verhelfen will. Dieser hat somit denselben Zweck, den noch heute jede Predigt haben soll: der Christengemeinde ihr eigenstes Bewusstsein klarzulegen. Er ist ein „Lehr- und Mahnschreiben" (S. 43), das nichts Neues mitzutheilen hat, sondern nur die Gemeinde „auf die ihr gebührende Höhe des heidenchristlichen Bewusstseins erheben" will (S. 43), damit sie „die volle grundsätzliche Freudigkeit zu ihrem Heidenchristenstande" (S. 39) habe. „Gerade weil Paulus die Christen Roms dafür vorbereitet und empfänglich weiss, kann ihm die Freudigkeit wachsen, ihnen das zu sagen, was sie vollends auf die ganze Höhe des Heiden(christen)glaubens erhebt. Wer hat, dem wird gegeben, dass er die Fülle hat" (S. 42). Die Römische „Gemeinde wird durch den Brief auf die ihr gebührende Höhe des heidenchristlichen Bewusstseins erhoben" (S. 43). Und wie hier kurzweg eine Römische „Gemeinde" vorausgesetzt wird, so auch deren „Heidenchristenthum". Denn, obgleich der Brief nicht „auf den Leisten des Gegensatzes von Juden- und Heidenchristenthum" geschlagen werden soll, „deren abgegriffene Entgegenstellung wenigstens in ihrer derzeitigen Verwendung bald werde ausgedient haben und allmählich in Abgang zu bringen sei" (S. 41), und „mit so vornehm zuversichtlicher Sprache man auch die gegentheilige Annahme als ausgemachte Sache darzu-

stellen beliebt“ (S. 43), Verfasser bleibt dabei, dass der Römerbrief an Heidenchristen geschrieben ist, ohne sich hierdurch „beschwert“ zu fühlen. In der That kann es ihm auf seinem Standpunkte eigentlich gleichgültig sein, ob die Leser desselben ehemals Heiden oder Juden waren. Doch dürfte ihn die Schrift seines Ortsgenossen vielleicht überzeugen, dass wenigstens das „stat pro ratione voluntas“ auf die Annahme überwiegend judenchristlicher Leser des Römerbriefs noch immer nicht anzuwenden ist. Nach unserem Verfasser ist es aber „das christliche Bewusstsein“ überhaupt, das der Apostel von Anfang an anspricht. „Dieses will das Heil von Christo her haben“ (S. 85), desshalb steht ihm fest, dass, wo nicht Christus, da Zorn ist, desshalb ist ihm das Gesetz überflüssig sowohl für die Offenbarung des göttlichen Zornes, die auf Grund des missachteten natürlichen Gottes- und sittlichen Bewusstseins geschieht (S. 68), als auch für die andere Offenbarung der den Zorn aufhebenden Gottesgerechtigkeit. „Wenn man nur ein sündiger Mensch zu sein braucht, um unter der *ἀποκάλυψις* des Zornes zu stehen, so nur ein gläubiger Mensch, um an der *ἀποκάλυψις* der Gerechtigkeit Antheil zu haben. Wie Vs. 16 gesagt hat: Fide! — Sola fide!“ (S. 68 f.). Also „nicht so legt der Apostel seine Erörterung an, dass er aus der Unmöglichkeit einer natürlichen und einer gesetzlichen Gerechtigkeit die Nothwendigkeit der Glaubensgerechtigkeit, aus dem Non operibus das Fide herleitete, sondern gerade umgekehrt: dass die dem Christen gewisse Glaubensgerechtigkeit dem Gesetze keine selbständige Bedeutung und nothwendige Thätigkeit mehr übrig lasse, dies zeigt er“ (S. 90), aber er zeigt es nicht aus seinem individuellen, sondern aus dem christlichen Bewusstsein, wie es das seiner Gemeinde ist, heraus. Neben dem Opfer Jesu verliert jede andere Heilsvermittlung ihre Bedeutung: „Gott hat Christum Jesum herausgestellt, eine Kapporeth nur mittelst Glaubens, eine Kapporeth mit seinem eigenen Blut“ (S. 143). Der leitende Gedanke der drei ersten Capitel ist „in dem ‚Sola‘, in der Gesetzesfreiheit des Christenthums“ zu sehen (S. 159).

Weiter gehen wir hier auf die Einzelheiten nicht ein. Der Verfasser bietet in seiner gerade nicht durch durchsichtige Klarheit ausgezeichneten Darstellung dessen, was sich in Anspruch nehmen liesse, nicht Weniges. Uns will als Grundmangel erscheinen, dass er den Römerbrief zu betrachten scheint, wie wir etwa eine Predigt anzusehen gewohnt sind. Aus dem christlichen Gesammtbewusstsein heraus redet ein Einzelner im Namen

Aller, um in jedem Einzelnen das auch in ihm ruhende christliche Gesammtbewusstsein sich selbst klar zu machen. So waren wir allerdings den Römerbrief anzuschauen bisher nicht gewohnt. Aber wie man ein unter bestimmten Voraussetzungen geschriebenes Schriftwerk durch Herausstellung seines innersten Princips anwendbar machen könne auf ganz anders geartete Zeitverhältnisse mit völlig anderen Voraussetzungen, das hat er uns hier und da gezeigt oder doch nahe gebracht. Nur sind wir nicht gewohnt, dies im wissenschaftlichen Sinne des Wortes „auslegen“ zu nennen.

Hockenheim in Baden. Otto Holtzmann.

Bernh. Dombart, Commodian-Studien. Aus den Sitzungsberichten der kaiserl. Akademie der Wissenschaften in Wien 1884, Band 100, S. 713—802.

Die Wege, auf denen bis jetzt noch die Kritik der Schriften Commodian's zu wandeln hat, sind wahre Dornenwege; denn die Ueberlieferung ist nicht blos dürftig, sondern auch reich an Widersprüchen. Daher muss jeder ernstliche Versuch, diese Wege in etwas zu lichten und zu ebenen, mit Freuden begrüsst werden, zumal wenn er von einem Gelehrten ausgeht, der durch unverdrossenes Studium sich mit der Denk- und Sprechweise Commodian's so innig vertraut gemacht hat, wie Herr Professor Dr. Dombart in Erlangen. Nachdem er schon früher durch mehrere Publicationen einzelne Bestandtheile der handschriftlichen Ueberlieferung in das rechte Licht gestellt, hat er in den uns jetzt vorliegenden Commodian-Studien in mehr zusammenfassender Weise die Ergebnisse seiner ebenso verdienstlichen als mühevollen Forschungen dargelegt. Der weitaus grösste Theil derselben bezieht sich auf die Instructionen (S. 713—792), die übrigen Seiten sind dem Carmen apologeticum gewidmet (S. 792—801).

Für die Instructionen ist die wichtigste Handschrift der jetzt in Cheltenham befindliche und darnach benannte Pergamentcodex No. 1825 aus dem 11. Jahrh. [= C]. Diesen hatte schon Ludwig für seine Textrecension (Leipzig 1878) verwenden wollen; aber die von dem hochadeligen englischen Besitzer für die Darleihung geforderte Geldsumme war eine so hohe, dass der deutsche Gelehrte auf die Vergleichung der Handschrift trauernd verzichten musste. Ermöglicht wurde diese erst späterhin durch die kaiserl. Akademie der Wissenschaften in

Wien, welche die beiden Professoren *Sedlmayer* und *Knoell* damit beauftragte. Von den dem 17. Jahrh. angehörigen Papierhandschriften *B* [= cod. Parisinus, bibl. publ. mss. Lat. N. 8304] und *A* [= c. Leidensis, Vossianus Lat. in oct., N. 49] hat Ludwig eine Collation in seiner Ausgabe veröffentlicht. Eine von Dombart vorgenommene Nachvergleichung hat zu dem wichtigen Ergebnisse geführt, dass die von der ersten wesentlich verschiedene zweite Hand in *B* [= B^2] die des Rigaltius ist. In der vorliegenden Schrift nun weist er durch genaue Vergleichungen Folgendes nach: Der Text von *B* [= B^t] ist mit *C* nahe verwandt. Eine grössere Verschiedenheit von *C* tritt in den von erster Hand in *B* über die Zeile geschriebenen Varianten [= B^s] zu Tage, die zum grossen Theil Conjecturen sein mögen, bisweilen aber auf ältere Quellen ausser *C* hinweisen. Auch B^2 ist mit *C* verwandt, doch nicht so nahe als B^t. Die kleineren Nachträge von der Hand des Rigaltius können zum Theil auf Conjecturen beruhen; die grösseren müssen einem anderen Exemplare entnommen sein, das weder *C* noch *A* gewesen sein kann (S. 714—720). Hierauf wendet sich der Verf. zu *A* und dessen Verhältnisse zu B^1 und B^2 (S. 720—733), um die nahen Beziehungen zwischen *A* und *B* (besonders B^1) im Einzelnen nachzuweisen und zu erhärten, dass *A* aus *B* geflossen ist, aber trotzdem nicht eine Copie von *B* genannt werden kann, sondern durch scharfsinnige Conjecturalkritik irgend eines Gelehrten (wahrscheinlich des *Gerh. Johann Voss*) oder durch eine andere uns unbekannte ältere Quelle beeinflusst worden ist. Der dritte Abschnitt S. 733—736 handelt über den cod. Andecavensis, von dem uns nur eine Anzahl von Lesarten durch *Gaulmin*, *Sirmond* und *Baluzius* erhalten ist. Er war vermuthlich (wie schon *Baluzius* behauptete) identisch mit der von *Sirmond* benutzten alten Handschrift, nicht aber mit *C* trotz naher Verwandtschaft, und weder *A* noch *B* ist eine eigentliche Copie desselben. Der nächste Abschnitt S. 737—738 bespricht das (jetzt nicht mehr vorhandene) Apographum Sirmondi, welches dieser Gelehrte nach dem Andecavensis angefertigt hatte, und der folgende S. 738—740 das Verhältniss der ed. I zu *C* und zum Andec., worauf sodann bezüglich der Eintheilung der Instructionen S. 740—742 nachgewiesen wird, dass die Anordnung Ludwig's, welcher dem 1. Buche 41 und dem zweiten 39 Akrosticha zugewiesen hat, handschriftlich am besten begründet ist. Von eminent praktischer Wichtigkeit

und höchstem Werthe ist der unter Nr. 7 gelieferte Nachweis der Bedeutung von *C* für die Textkritik der Instructionen (S. 742—792). Zuerst werden solche Stellen geprüft, an denen *C* allein das Richtige bietet (S. 742—771). In drei Fällen spendet dieser Codex ganze Verse, die bisher vermisst wurden, nämlich II, 1, 4: Omissae duae tribum haec sunt et dimidia nobis; II, 19, 21: Xancta dei mulier divitias corde demonstrat; II, 23, 10: Congere(re) nimium sub fragili vita moranti. Von den zahlreichen guten Lesarten, welche Dombart aus *C* beigebracht und zum Theil durch Emendation daraus gewonnen hat, führen wir hier nur einige an, z. B. I, 7, 12 furiosi anst. *curiosi*; I, 18, 19 nunc anst. *nam*; I, 23, 5 figis asciam in crure de verbo anst. *inimicus a. impingere verbo*; I, 25, 21 spes vitae anst. *sp. ante*; I, 26, 16 ureris (von Dombart schon früher vermuthet) anst. *brevi*, 17 moraris anst. *moralis*; I, 30, 12 nam vobis parcitis anst. *non v. paratis*; I, 32, 7 cenes cum turba choraulica anst. *censeant turbam choraulicam*; I, 35, 2 servator . . plasmae anst. *servatus . . palmae*; II, 1, 40 milites eius anst. mil. *illi*; II, 3, 15 nec nox ibi paret (hierzu vgl. auch Apoc. 21, 25 Vulg.: nox enim non erit illic) anst. nec *non* ibi *parata*; II, 17, 12 musicis inter anst. mus. *in te*; II, 18, 5 ornas et anst. *ornaris*; II, 26, 8 feceritis anst. *feritis*; II, 38, 2 vincula tota anst. *vincla* allein. — Ausserdem sind auf S. 772—792 solche Stellen notirt, an denen *C* treffliche, aber in der neuesten Ausgabe nicht recipirte Lesarten anderer Textquellen bestätigt, z. B. I, 9, 4 pauperculi anst. *properanti*; I, 19, 3 uno anst. *viro*; I, 36, 6 iuniorem anst. *innocuum*; II, 1, 29 partibus istis anst. *patribus iustis* (im folgenden Verse scheint uns die Lesart der ed. I traiectis die einzig richtige zu sein); II, 1, 48 incipiet anst. *incipit*; II, 20, 7 fretus anst. *fartus*; II, 20, 23 in talibus . . de vestro refecto anst. *in tabulis . . de Christo ref.*; II, 26, 6 similes anst. *humiles*; II, 30, 9 soror anst. *foret*.

Was ferner das Carmen apologeticum anlangt, so beschäftigen sich S. 792—801 mit dem Nachweise der Bedeutung der neuen Collation des *M* = cod. Mediomontanus N. 12261 des 8. Jahrh., den zuerst *Pitra* benutzt hatte und neuerdings *Sedlmayer* und *Knoell* verglichen haben. Bei dieser Nachvergleichung hat sich herausgestellt, dass in

Pitra's Text vier ganze Verse an verschiedenen Stellen ausgefallen sind und dass Vers 412: „Tu Deus et Dominus vere meus! contra quem ille“ nicht an diesem Orte, sondern vielmehr nach V. 563: „Misit et exinde prostravit sese precando“ gelesen werden muss. Die von *Pitra* weggelassenen Verse sind: 1) Nach V. 274: Dux autem ipsorum Moyses pr(a)e-coniat illis; 2) nach V. 279 steht in der Handschrift: De virtute sua carnasse licet facere fimbriam unam, — welche Worte nach unserem Dafürhalten vielleicht so zu emendiren sind: „De virtute curasse sua legis fimbriam unam“; 3) nach V. 387 ist einzuschalten: „Venturum e caelo, ut esset spes gentium ipse“; 4) nach V. 611 ist einzufügen: „Nam populus ille primitivus illo deceptus“ und dann V. 612 so zu lesen: „Quod filium dicit, cum sit Deus pristinus ipse.“ — Auch in einzelnen Wörtern bietet *M* jetzt verschiedene Besserungen dar, z. B. in V. 7 Marsus für *mersus*, V. 13 vero agnovi für *vere cognovi*, V. 83 erravi für *rescivi*. Besonders der letzte Theil des Gedichtes hat durch die neue Collation der Handschrift überaus viel gewonnen.

So sind denn also in neuester Zeit so manche Auffälligkeiten und Dunkelheiten, welche bisher den Genuss an den Geistesproducten Commodian's zu verkümmern geeignet waren, durch das Zusammenwirken verschiedener Gelehrten glücklich beseitigt worden. Unter den sowohl hierauf als auch auf die Lösung der schwierigen textgeschichtlichen Probleme gerichteten Bemühungen gebührt den Commodian-Studien von Dombart ein hoher und ansehnlicher Rang. Wir konnten in unserem Referate nur wenige Einzelheiten daraus vorführen und ersuchen deshalb unsere Leser dringend, sich mit der Schrift selbst bekannt zu machen. Sicherlich werden sie dann mit uns dem darin hervortretenden gelehrten Fleisse und Scharfsinn die freudigste Anerkennung zollen.

Lobenstein. Hermann Rönsch.

Günther Alex. E. A. Saalfeld, Tensaurus Italograecus. *Ausführliches histor.-kritisches Wörterbuch der griechischen Lehn- und Fremdwörter im Lateinischen.* Wien, C. Gerold's Sohn, 1884. gr. 8⁰. 1184 Spalten. 20 M.

Da in diesem Wörterbuche auch viele Ausdrücke der kirchlichen Latinität vorkommen, so lässt sich voraussetzen, eine

Anzeige desselben werde den Lesern dieser theologischen Zeitschrift nicht unwillkommen sein. Zu dessen Betitelung hat sich der Verf. der durch ein eingeschobenes *n* in der ersten Silbe verstärkten archaischen und volksthümlichen Form des seiner Herkunft nach dunklen Wortes *thesaurus* bedient, das aber jedenfalls mit dem in der Septuaginta meistentheils durch θησαυρός übersetzten hebräischen אוֹצָר irgendwie zusammenhängt. Dieses Sammelwerk enthält, wie der Titel besagt, sowohl die *Lehnwörter* als auch die *Fremdwörter* aus dem Griechischen. Was man unter jenen zu verstehen habe, hat vor einigen Jahren Dr. *Wilh. Schmitz* in einer Recension zutreffend mit den Worten ausgedrückt: „Von Seiten der Bedeutung erscheint die Annahme eines *Lehnwortes* gerechtfertigt, wenn ein lat. Wort aus lat. Wurzel nicht hergeleitet werden kann, oder wenn in den mit dem Griechischen und Lateinischen verwandten Sprachen keine Wörter vorhanden sind, deren Etymologie mit den in Rede stehenden übereinstimmt, oder drittens, wenn von demselben lat. Wortstamme fast keine anderen oder noch nicht viele Ableitungen stattgefunden haben; viertens, wenn die Wortbildung dem Lateinischen fremd ist; endlich, wenn ein Wort der griechischen Declination folgt." Die übrigen Entlehnungen, welche nicht in diese Kategorie passen, werden sich als *Fremdwörter* bezeichnen lassen. — Was nun das vorliegende Werk selbst betrifft, so hat Herr Dr. *Saalfeld*, Oberlehrer am herzoglichen Gymnasium zu Blankenburg am Harz, mit grossem Fleisse alles zusammengebracht und wohlgeordnet vor Augen gestellt, was die neuesten und besten Hilfsmittel ihm an die Hand gaben, auf die auch am Schlusse der einzelnen Artikel, überall wo dies erforderlich war, in kleinerer Schrift hingewiesen ist. Innerhalb der Artikel sind die Bedeutungen sorgfältig entwickelt und die Belegstellen genau, nicht selten mit ausgedrucktem Wortlaute, angeführt; auch die Inschriften und Glossen haben dabei Berücksichtigung gefunden. Manche Ausführungen freilich, die dem Handwörterbuche von *Georges* (7. Auflage) wörtlich entnommen sind, hätten durch Verweisung darauf abgekürzt werden können, was bei der jetzt allgemeinen Verbreitung dieses vortrefflichen Repertoriums der Latinität dem Benutzer wohl keine Einbusse gebracht haben würde. Ueberhaupt konnte — so will es uns scheinen — durch mannigfache Kürzungen ohne wesentlichen Schaden für den Inhalt der Umfang des Tensaurus bedeutend verringert und in gleichem Maasse seine Verkäuflichkeit erhöht werden: einestheils durch Hinweglassung alles dessen,

was in das eigentliche Lexikon gehört, z. B. der unregelmässigen Casusformen, seltener Schreibungen, eingehender Sachschilderungen, der näheren Bestimmung bei Pflanzen u. dgl., anderentheils durch das Anführen der Derivata blos unter ihrem Grundworte, nicht als besonderer Artikel, bei denen jetzt auf dieses verwiesen wird, sowie durch das Vermeiden mancher Wiederholungen und entbehrlicher Zusätze (z. B. des hebräischen Wortes in solchen Fällen, wo es nicht auf Etymologie ankommt). Wir sind überzeugt, durch ein haushälterisches Umgehen mit dem Raume und eine grössere Knappheit im Ausdrucke hätten, unbeschadet des wissenschaftlichen Gehaltes, 8—10 Druckbogen erspart werden können. — Nach diesen allgemeinen Bemerkungen sei uns verstattet, einige Einzelheiten zu erwähnen. Auf Spalte 137 fehlt das unter den Fragmenten des Petronius Nr. 13 vorkommende Subst. aumatium, welches ich in den Jahrbüchern f. class. Philol. 1882, S. 424 f. als eine lateinische Vulgarisirung des griech. ὀμμάτιον [= ocellus] nachgewiesen zu haben glaube. Unter boiae Sp. 177, Z. 9 ist nicht ‚Hieron. *sermon.* Jesai.', sondern mit *Georges* ‚Hier. *in* Jesai.' zu lesen. Auf Sp. 191 sind aus einer glossographischen Miscelle von mir in der Zeitschr. f. d. österr. Gymnas. 1883, S. 11 f. einige Belege zu bubinare richtig citirt, ebenso ist am Fusse des Artikels monobelis Sp. 702 auf meine etymologische Miscelle in derselben Zeitschrift 1881, S. 735 f. hingewiesen; aber in beiden Fällen hat Herr *Saalfeld* gerade die Hauptsache weggelassen, nämlich dort meine (von ihm stillschweigend acceptirte) Ableitung des Zeitwortes bubinare vom griech. *βουβών*, und hier die Erwähnung, dass ich für monobelis aus dem alten Itinerarium Burdigalense die Bedeutung *monolithus* nachgewiesen habe. Auf Sp. 272 fehlt das bei Hegesipp. I, 30, 9 Web. auftretende Subst. charadra = *χαράδρα*, *Erdriss*, *Schlucht*, von welchem das (angeführte) substantivirte Adj. *charadrios* kommt; ingleichen fehlt unter coracīnus Sp. 342 f. das Citat aus Heges. III, 26 (vgl. meinen Aufsatz über die lexikalischen Eigenthümlichkeiten der Latinität des sogen. Hegesippus, in *Vollmöller's* Roman. Forschungen I, 2. Heft, S. 263 u. 716). Zu Sp. 325 lassen sich aus Glossen das Verbum columbare und das Subst. columbium nachtragen, beide in dem griech. *κολυμβᾶν* gebildet; jenes ist bezeugt in Gloss. Amplonian. p. 288, 189 Oehl.: columbare, natare, dieses aus der Sylloge Vulcanii bei Labbaeus p. 33: columbium, *λίμνη*. Unter cholera Sp. 283 fehlt der Hinweis auf die Vulgata Sirac. 31, 23: vigilia, cholera et tortura viro infrunito. 37, 33: in

multis enim escis erit infirmitas, et aviditas appropinquabit usque ad choleram. — Unter condy Sp. 337 liest man: „ein Mass für Flüssigkeiten, 10 Cotylen haltend, Vulg. Genes. 44, 2"; allein der in meiner *Itala u. Vulg.* S. 240, worauf *Saalfeld* sich beruft, ersichtliche Wortlaut dieser Bibelstelle ist den Quaestiones Hebraicae des Hieronymus (wie ich dort ausdrücklich angegeben habe), nicht der Vulgata entnommen, und condy bezeichnet an eben dieser Stelle einen vom Könige gebrauchten Becher (Vulg.: *scyphum* autem meum argenteum et pretium .. pone in ore sacci iunioris), vgl. Gloss. in Octateuch.: *κόνδυ, ποτήριον βασιλικόν*; Hesych.: *κόνδυ, ποτήριον βαρβαρικόν, κυμβίον*; Gloss. Arab.-Latin. p. 703, 38 Vulcan.: *condus* [dafür lies condy], scyphus, patera, poculum unde bibitur. — Zu cochlea Sp. 317 ist zu bemerken, dass dieses Wort in der Vulgata nicht „*einen Thurm* mit einer Wendeltreppe", einen „Schnecken*thurm*", sondern die Wendeltreppe *selbst* bezeichnet, 3 Reg. 6, 8: per cochleam [Septuag.: *ἑλικτὴ ἀνάβασις*] ascendebant in medium coenaculum et a medio in tertium. Ezech. 41, 7: platea erat in rotundum, ascendens sursum per cochleam, et in coenaculum templi deferebat per gyrum. Gloss. Amplonian. p. 282, 145: coclea, ascensus qui circuit. — Der Artikel doma, ătis, n. besteht aus vier Zeilen, enthält aber leider fast ebenso viele Fehler. In der Vulgata soll Matth. 10, 27 doma stehen, ich vermag es nicht zu finden. Sodann heisst es in Betreff dieser angeblichen Vulgatastelle: „= *tectum, domus*", was nur durch Tilgung des Komma verständlich wird. Endlich besagt die Subnotation: „Rönsch, Ital. u. Vulg. 241: 2 Sam. 5, 8", als ob blos eine einzige Stelle von mir angeführt wäre, während doch deren fünf angegeben sind. — Wenn ich in einem Aufsatze der Jahrbb. f. class. Philol. 1880 in Betreff des Subst. gruma (s. Tensaur. Sp. 512), welches sich auch in der Gestalt cruma überliefert finde, die Ableitung von *κρούειν* in der Bedeutung prüfen, untersuchen vorgeschlagen hatte, so dass man unter *κροῦμα* ein zur Aufsuchung und Erforschung (des cardo) bestimmtes Instrument verstanden habe, wogegen *Saalfeld* einhält, *κρούειν* heisse *stossen, drängen*, nicht aber prüfen, untersuchen, so bemerke ich hierzu, dass letzteres allem Anscheine nach doch in dieser Bedeutung gebraucht worden sein muss. Ich lese nämlich in einem alten griech.-lat. Lexikon aus dem Jahre 1589 s. v. *κροῦσις* folgende Erklärung, die mit einem Hinweise auf *Suidas* (ed. Bernhardy II, 418: *κροῦσις· ἤτοι δοκιμασία· ἐπεὶ τὰ σαθρὰ τῶν σκευῶν κροτούμενα δοκιμάζεται· ἢ*

ἁρπαγή) endet: „κροῦσις, εως, ἡ, pulsus seu pulsatio: ipsa actio pulsandi, Plut. de Musica. Exponitur etiam δοκιμασία, quoniam *vasa figulina digito pulsata* explorari solent ex ipso sonitu, an integra sint necne." — Zu halophanta Sp. 525 hätte die treffliche Erläuterung der Plautinischen Stelle von *Brandis*, De aspiratione Latina quaestiones selectae, Bonnae 1881, p. 15—17, angeführt werden können. — Ein Verzeichniss der Druckfehler ist nicht angefügt; wir wollen hier einige verzeichnen: Sp. 69, 7 lies anculabant anstatt *ancubabant*, Sp. 289 med. ‚in der Hoffnung auf Christ*um*' (anst. auf Christ*o*), unter increto Sp. 594, 4 cives anst. civ*os*, unter hinnus Sp. 557 med. *Hirsch*, unter lactizare Sp. 603 lactidiatum anst. *lactidiatam*, Z. 1 v. u. ὑμνίζειν; 604, 4 schreibe *lactes* und setze nach ‚halten' den Schluss des Anführungszeichens; Sp. 969 unter repauso lies ‚Orig*en*.' anst. ‚Orig*in*.'. Bei stera = unfruchtbares Weib (Sp. 1054) ist als Autor „*Aen.* Mac. de herb. 3, 40" angegeben, was wir nicht verstehen. Sollte damit ‚*Aemilius Macer* de naturis herbarum' gemeint sein, so wäre das eine hinfällige Autorität; denn das so betitelte Werk des französischen Arztes Odo Magdunensis aus dem *elften* Jahrh. trägt seit saec. XIV—XV den Namen des *Aemilius Macer* fälschlicher Weise (s. *Teuffel*, Geschichte der Röm. Literatur, 3. Aufl. Leipzig 1875, § 223, 9). Noch sei erwähnt, dass das aus dem Hebräischen stammende amen (Spalte 48 bei *Saalfeld*) = ἀμήν im Neuen Testament drei Bedeutungen hat: als Adi. verbale heisst es *firmus, fidus,* als Adv. aber nicht blos *ita est, ita fiat, ratum sit, γένοιτο,* sondern auch oft *certo, profecto.*

Der Herr Verfasser des Tensaurus Italograecus, dessen Druck (mit Ausnahme der hebräischen Wörter) in allen Schriftgattungen deutlich und schön ist, ersieht aus dem Obigen, welch ein reges Interesse wir seinem Werke entgegengebracht haben, und wir wünschen ihm angelegentlich, dass sich mit uns Viele an dem reichlichen Vorrath des Guten und Gediegenen, der darin aufgespeichert ist, erfreuen mögen.

Lobenstein. Hermann Rönsch.

Rudolf Smend, Anmerkungen zu Jes. 24—27 (Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, herausgegeben von B. Stade, Jahrg. 1884, Heft 2, S. 161—222).

Das merkwürdige Stück des Jesaja-Buches C. 24—27, welches sich an die Weissagung der Zerstörung von Tyrus C. 23 anschliesst, habe ich (in dieser Zeitschrift 1866. IV, S. 437—448.

1870. IV, S. 448) auf die Zerstörung von Tyrus 332 durch Alexander d. Gr. bezogen. Den Siegeszug des makedonischen Welteroberers meine ich noch in einem andern Schriftstücke des A. T. nachweisen zu können. Smend erklärt jenes Stück, welches er sorgfältig untersucht, gleichfalls für nachexilisch, wohl erst im 4. Jahrhundert verfasst. Ja er giebt es wenigstens als möglich zu, dass von dem Eroberungszuge Alexander's d. Gr. die Rede sein könne (S. 216 f.). Aber meine Deutung der zerstörten „festen Stadt" (25, 2. 26, 5. 27, 10) nennt er, der doch sonst in der Deutung der drei Ungethüme 27, 1 auf Persien, Griechenland, Aegypten thatsächlich mit mir übereinstimmt (S. 190. 212 f.), an der einzigen Stelle, wo er mich erwähnt (S. 219, Anm. 2), „ganz verkehrt". Die noch nicht zerstörte, sondern noch zu zerstörende Stadt soll vielmehr die 25, 12 erwähnte Festung Moab's, Gott weiss welche, sein.

Bei dieser Ansicht würde der Anschluss an die Weissagung über Tyrus C. 23 ganz zufällig und bedeutungslos sein. Man muss sich auch fragen, wie an den in Aussicht gestellten Fall der Veste Moab's eine selbst das übermenschliche „Heer der Höhe in der Höhe", wie alle Könige des Erdbodens (24, 21) ergreifende Weltumwälzung geknüpft werden kann. Die Hauptsache aber ist es, dass die bis jetzt allgemeine Unterscheidung der zerstörten festen Stadt (25, 2. 26, 5. 27, 10) von der beiläufig erwähnten Veste Moab's (25, 12) gegen alle Einwendungen Smend's (S. 178 f.) vollkommen Recht behält. Jene Stadt heisst 25, 2 der „Palast der Fremdlinge", wie wohl die Kananiter als Hamiten von den Juden genannt werden konnten, aber nimmermehr die Nachbaren und nahen Stammverwandten in Moab, welche sich bei den Juden so verhasst gemacht haben müssen, dass unser Prophet (25, 10—12) der zukünftigen Herrlichkeit Juda's ihren gleichfalls zukünftigen schmählichen Untergang in Mistjauche gegenüberstellt. Die Erschütterung des Erdkreises, welche dem siegreichen Vordringen Alexander's und dem Falle der Weltstadt Tyrus entspricht, sucht Smend unter anderm dadurch abzuschwächen, dass er (S. 166 f.) תֵּבֵל 24, 4 auf das jüdische Land beschränkt, wobei er sich auf die gegen ihn zeugenden Stellen 26, 9 (orbis terrarum im Gegensatze gegen das jüdische „Land der Geradheit" 26, 10). 18. 27, 6 (im Gegensatze gegen Jakob und Israel) beruft.

Das feindnachbarliche Verhältniss der Juden zu Moab gehört wohl mit zu dem geschichtlichen Hintergrunde von Jes. C. 24—27. aber sehr nebenbei. A. H.

Zwei Bemerkungen zu dem Hirten des Hermas.

I.

Der verdiente F. J. A. Hort in Cambridge macht in „J. Hopkins University circulars“, Vol. IV, no. 35, Baltimore, Decbr. 1884, aufmerksam auf eine Berührung des Hermas-Hirten Vis. IV, 2, 4 (*ὁ κύριος ἀπέστειλεν τὸν ἄγγελον αὐτοῦ — καὶ ἔφραξεν τὸ στόμα αὐτοῦ, ἵνα μή σε λυμάνῃ*) mit Theodotion's Uebersetzung von Dan. VI, 22 (23): *ὁ θεός μου ἀπέστειλεν τὸν ἄγγελον αὐτοῦ, καὶ ἐνέφραξε τὰ στόματα τῶν λεόντων, καὶ οὐκ ἐλυμήναντό με.* Diese Uebersetzung entspricht dem Urtexte, wogegen die LXX, wie sie auf uns gekommen sind, hier nur bieten: *καὶ σέσωκέ με ὁ θεὸς ἀπὸ τῶν λεόντων.* Aber VI, 18 (19) haben die LXX und Theodotion gemeinsam das im Urtexte Fehlende: *ἀπέκλεισε* (Theod. *ἔκλεισεν ὁ θεὸς*) *τὰ στόματα τῶν λεόντων, καὶ οὐ παρηνώχλησαν τῷ Δανιήλ.* Den Schluss nun, dass der Hirt des Hermas nicht vor der Uebersetzung Theodotion's verfasst sei, würde ich nur für den Hermas apocalypticus (Vis. I—IV) zuzugeben brauchen. Allein es fragt sich überhaupt, ob Theodotion nicht auch hier und da noch ursprüngliche Stücke der nicht unverändert gebliebenen LXX-Uebersetzung bewahrt haben sollte. Auf alle Fälle verdient jene Bemerkung unsern Dank.

A. H.

II.

In Betreff des cod. Carmelit. Paris. des lateinischen Hermas, welchen Hr. P. Batiffol in der Arsenal-Bibliothek zu Paris wieder aufgefunden hat (s. diese Zeitschrift 1885. II, S. 254 f.), erhalte ich eine Zuschrift des Hrn. D. A. Harnack, welcher auf seine Mittheilungen aus Pariser Handschriften in der Theol. Lit.-Ztg. 1877, No. 23, Sp. 626 f. dahin verweist, dass diese Handschrift bereits wieder erkannt und so weit verglichen worden ist, als es nöthig schien, um die Familie, welcher sie angehört, zu bestimmen.

A. H.

Berichtigung. In Hrn. D. A. Klöpper's Abhandlung über die apologetische Rede Jesu, Heft II, S. 140, Z. 12 v. u. lies deren statt dessen; S. 144, Z. 4 v. u. lies Priestern statt Priester.

Verantwortlicher Redacteur Dr. A. Hilgenfeld.
Pierer'sche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

XVII.

Zrvâna akarana.

Von

Dr. H. Preiss

in Königsberg i. Pr.

Wo überall der Menschengeist in den Banden einer polytheistischen Weltanschauung stehen bleibt, da herrscht auch aus Vorsichts- und Nützlichkeitsrücksichten der Eklekticismus, und wenn man „den unbekannten Gott" verehren sollte. So ist es denn auch gar kein Wunder, dass frühzeitig zwischen dem alten Semitismus und dem Eranismus mancherlei religiöse Wechselbeziehungen stattfanden; selbst wenn man nicht zugeben wollte, was W. Vatke und Andre behaupten, dass nämlich die assyrischen Herrscher arischer Herkunft gewesen seien, so konnte bei dem nachbarlichen Verhältnisse beider Nationalitäten um so leichter ein Austausch der Göttergestalten vor sich gehen, als beide Religionen, die altsemitische wie die eranische, dualistischer Art waren. Dort standen als oberste Gottheiten an der Spitze des Götterkreises die beiden Lebensmächte, ein zeugender Gott und eine gebärende Allmutter, hier die beiden Principien des Guten und des Bösen. Wie aber dem guten Gott der Eranier, dem Ahuramazda, das Reich des Lichtes und Geistes, das Feuer als sein Sohn zugeschrieben wird, während Finsterniss und Böses sich im Angromainyus repräsentirt, so ist nun auch der höchste Gott der Semiten, das erzeugende Princip, als Gemahl der segenspendenden Erde der Himmelsgott, und wie der Himmel die Sonne leuchten lässt, der alles

Leben seinen Ursprung verdankt, so konnte sich gar bald das Lichtprincip der Eranier mit dem Zeugungsprocesse, in welchem die Vorstellung der Semiten beruhte, in Ausgleich setzen; eine Ideenverwandtschaft war ja, so fern die Ausgangspunkte ursprünglich von einander lagen, in der weiteren Entwickelung thatsächlich gegeben. Sobald der Sonnengott Samas neben Bel trat, sobald man sich gewöhnte, die leuchtende Sonne als das zeugende Princip anzusehen, was vielleicht schon unter arischem Einflusse geschah, da wurde denn auch das gebärende Princip, das jenem zur Seite steht, zur Lichtgottheit, zur Sternenkönigin, zur מְלֶכֶת הַשָּׁמַיִם, zur Mondgöttin und Astarte, wie ja selbst Beltis und Istar ineinanderflossen.

Nach Vollzug dieses Gedankenganges waren die starren Schranken gefallen zwischen dem Dualismus des Zeugungsprocesses und demjenigen des Lichtprincips, und so finden wir denn auch bei den Semiten schon frühzeitig arische Gottheiten. Es ist mir durchaus nicht zweifelhaft, dass selbst Adrammelech, der Feuerkönig, im Gegensatz zu Ilu und Bel durch Aufnahme arischer Vorstellungen sich im Bewusstsein der Assyrer entwickelte und dass dann auch der Molech, welcher seine Brandstätte, sein Thopheth, im Thal Hinnom bei Jerusalem hatte, nur eine kanaanitisch gefärbte Fortbildung jenes arisch-assyrischen Feuerkönigs ist, den ich am liebsten dem dritten Gott des indischen trimûrti, dem Siwa, vergleichen möchte, der auch Çankara, glückbringend ist, dem Mahadêwa, der als Herr der Berge, als Giriça, im Himalaya seinen Sitz hat, denn er ist Içwara, der Herr und der Herrscher, ist Dêwadêwa, der Gott der Götter, und Sarwadêwêça, der Herr aller Götter, vor dessen gewaltiger Kraft die Himmlischen sich fürchten, wenn er seine Waffe, den Dreizack, schüttelt[1]), das allwissende und allbelebende, reinigende himmlische Feuer als höchstes Princip des Alls. Und wenn Molech in Stiergestalt erscheint, so ist auch dem Siwa der Stier heilig, so dass er Wrischadhwaga, Träger des Stier-

[1]) Râm. I, 37, 8 cf. M. Bh. III, 39, v. 1624 ff. I, p. 466; XII, 8, v. 241. III, p. 374, 20, v. 613. p. 387.

banners heisst; er ist ferner der einzige Gott, dem ein Thieropfer gebracht werden darf, ja, dem in ältester Zeit sogar Menschenopfer fielen; denn der König von Magadha Garâsandha wird durch Krischna beschuldigt, er habe viele feindliche Könige eingekerkert, um sie dem Siwa zu opfern. Heilig ist diesem Gotte als der gewaltigen Zeugungskraft in der Natur aber ferner auch der Lingam, der Phallus; was Wunder, wenn da die erste Bekanntschaft mit ihm die Babylonier veranlasste, ihn dem Bel zu identificiren, ihn als Adrammelech zu verehren und so den Grund zu legen zu dem späteren Molechkult, wie er sich bei fast allen Semiten ausgebildet findet, zumal da ja diesen selbst das Stiersymbol auch sonst nicht fremd war. — Wie die Gestalt des Molech, so weisen aber auch die heiligen Rosse im Tempel zu Jerusalem in einer Zeit der Verwilderung des Cultus und nach dem Exil besonders der Satan und die gesammte Fortentwickelung und Formulirung der Angelologie auf arischen Einfluss hin, bis endlich die sieben Geister der Apokalypse und dann die sieben Engel, die vor dem Herrn stehen, Tob. XII, 15, deutlich Bezug nehmen auf die persischen Ameschaçpentas, die „unsterblichen Heiligen", auf jene sieben Genien, welche vor dem Throne Ahura's stehen, und durch welche das Licht und das Gute in die Welt ausströmen, Genien des Lichtreiches, welche der gute Gott sofort hervorbrachte, nachdem er den obersten Himmel, seine Wohnung Garo-nemâna geschaffen hatte (Vd. 19, 107. 121).

Ebenso haben nun aber auch die Eranier Gottheiten von den Semiten entlehnt, wie z. B. ja die üppig schöne Ardvî-çûra oder Anâhita, die Göttin mit starken Brüsten, nur eine abgeblasste Form der babylonischen Mylitta, d. h. der Beltis ist[1]), wie sie uns in der aramäischen Anaïtis, der grossen Naturgöttin begegnet, deren Cult sich auch über Armenien, Kappadocien und Pontus ausdehnte, die in der ihr geweihten Landschaft Anaïtica einen prachtvollen Tempel hatte, aus welchem römische Krieger zur Zeit des Antonius ihre goldene Bildsäule

[1]) Spiegel, Alterthumskunde, II, 62 ff.; Arische Stud., 58.

wegführten. Eingefügt aber wurde diese Gottheit dem eranischen Pantheon offenbar aus demselben Grunde, aus welchem man auch die Çpenta-ârmaiti, die ursprünglich zu den Ameschaçpentas gehört, also eine Tochter Ahura's ist[1]), zu einer Gattin dieses Gottes machte, nämlich um dem Gedanken des Schaffens eine anschaulichere Basis zu geben (vgl. Yt. 5, 123 ff.); denn in der spiritualistischen und von philosophischen Ideen getragenen Lehre Zarathustra's hat eine Gattin des Ahura überhaupt keine rechte Stelle, und die Çpenta-ârmaiti tritt daher als solche auch erst in die Reihe, als man sich einen allgebärenden Gott nicht mehr vorstellen konnte und sich darum nach einem weiblichen Complement umzusehen begann. Ihr Name bedeutet „heiliger Hochsinn", sie ist die Göttin der Weisheit; sobald sie nun aber ganz in semitischem Sinne als empfangendes Princip neben den zeugenden Gott Ahuramazda tritt, wird sie dem himmlischen Gott gegenüber, wiederum ganz semitisch, die Mutter Erde (Vd. 2, 32 ff.; 18, 108) und wohl erst noch später die Verleiherin guter Lebensführung und der Beredtsamkeit.

Ganz wie die eranische Çpenta-ârmaiti und die semitische Ardvî-çûra Anâhita, ist nun aber auch die Zrvâna akarana ein von den Semiten entlehntes weibliches Complement zum Ahuramazda, eine Gottheit, welche nur an der Hand der dehnbaren Lehre von den Fravaschis und als mit dieser ein mehr und mehr semitisch gefärbter Gestirndienst sich paarte[2]), Aufnahme in den eranischen Genienkreis finden konnte; denn kaum irgendwo lässt es sich so klar nachweisen, wie tief und mächtig der Einfluss des Semitismus auf den Parsismus gewesen ist, als gerade bei dieser Gottheit. In den Parsenbüchern findet sich die Lehre von der Zrvâna akarana nur sparsam angedeutet (Farg. 19, 33 u. 44), auch im eranischen Cult spielt sie keine bedeutende Rolle, und bei dem ganzen Opferceremoniell, zu dem doch alle möglichen Götter und Genien eingeladen werden, hat sie keine Stelle; bei den Griechen begegnet sie uns erst

---

1) Vd. 19, 45; Yç. 44, 4 und Yt. 17, 2 u. 6.
2) Spiegel, Avesta, II, p. CXIX.

in ganz späten Quellen; sie ist also eins der jüngeren Elemente der religiösen Anschauung der Eranier, wie sie denn auch thatsächlich ja in dem ursprünglichen Religionssysteme der Perser, dem zarathustrischen Dualismus, einen Platz nicht haben konnte. Spiegel erkannte ihren semitischen Ursprung (Avesta I, S. 271); er stellt sie, da zrvâna „alt" heisse, unbedenklich neben den Belitan, den alten Bel der Babylonier[1]), und führt später (Avesta II, 217) aus, dass Zrvâna akarana, die Zeit in ihrer anfangs- und endlosen Unendlichkeit, besonders unter dem Namen und in der Gestalt der Zrvâna-dareghô-qadhâta (Sîrôza II, 21), ein schiedsrichterlicher Zuschauer bei dem Kampfe Ahuramazda's mit Angromainyus und, indem er sich auf Theodor von Mopsuestia beruft, das Schicksal in Personification sei. „Die Angelegenheiten der Welt," heisst es[2]), „gehen alle durch das Schicksal, Verhängniss und den gewöhnlichen Lauf vor sich, welches ist die Zeit, die Herrscherin der langen Periode" (Zrvâna-dareghô-qadhâta), die Gottheit, welche dem Menschen Weib und Kind, Vermögen und Herrschaft verleiht, während er sich alles Uebrige durch seine Thaten erwerben muss. Im dritten Bande des Avesta (S. XXXIX) stellt Spiegel die Zrvâna mit dem Thwâscha, dem Firmament, zusammen und sieht in beiden Genien kosmische Mächte, „welche mit dem Weltlauf in gar keiner Verbindung stehen und darum so selten angerufen werden," sowohl den Ahuramazda als den Angromainyus umfassen, Gottheiten des Raumes und der Zeit, die als solche keiner der beiden Schöpfungen allein angehören, während die Zrvâna-dareghô-qadhâta die Schicksalsgöttin der modernen Parsen bleibt, die Gottheit, welche die neun- oder zwölftausendjährige Periode der materiellen Welt beherrscht. E. Burnouf stellte zunächst zrvan mit sanskrit hrasva und dem griechischen chronos zusammen, nahm aber diese Ableitung[3]) nachmals zurück und verband zrvan mit zaurvan, d. i. das Alter, während

---

[1]) Vgl. auch Agathias II, 24.
[2]) Vgl. Pârsigr. I, 166.
[3]) Études, p. 197.

Fick, um die Parallele mit chronos halten zu können, ein indogermanisches ghrvana und eine ebenso problematische Radix ghar, altern, annahm. Nun geben zwar, wie Spiegel bemerkt[1]), die altindogermanischen Wörter, welche die Zeit bezeichnen, keineswegs auf den Begriff des Alters zurück, sondern eher auf den des Gehens oder einen ähnlichen; dennoch betont aber auch er die Verwandtschaft von Zrvâna mit zaurvan (Alter) und sieht, wie schon vor ihm Schlottmann[2]), in zrvan den Zeitgott, den Baal Chaladim der Semiten, und „der Zeitgott wird dann auch zum Namen der Zeit". W. Vatke, davon ausgehend, dass der Dualismus der nothwendigen Forderung der Vernunft nach Einheit der Principien widerspreche, sah in der Zrvâna einen religionsphilosophischen Begriff, eine Abstraction, um über die Kluft, welche der Dualismus unausgefüllt lässt, hinwegzukommen. Und jedenfalls wurde ein in späterer Zeit auftauchendes religionsphilosophisches Problem, anknüpfend an die Haltlosigkeit des eranischen Dualismus, der Ausgangspunkt, von dem aus man dazu gelangte, die Zrvâna in den Kreis der persischen Gottheiten einzuführen. Aber man nahm nun nicht etwa zu dem „alten" Bel der Babylonier seine Zuflucht, man stellte nicht zaurvan, das Alter, an die Spitze der religiösen Anschauung, um sich daraus einen Zeitgott zu construiren, wie ihn Spiegel und andre Gelehrte sich denken, und endlich gar eine Bezeichnung für die Zeit zu gewinnen; als man vielmehr immer genauer einen Dualismus kennen lernte, welcher den Begriff des Schaffens einheitlicher zu fassen schien, als es der schwer vollziehbare Gedanke einer Doppelschöpfung durch Ahuramazda und Angromainyus zu thun vermochte, da entlehnte man aus diesem altsemitischen Dualismus, in welchem dem zeugenden Bel die empfangende und gebärende Beltis nicht gegenüber, sondern zur Seite steht, ein Correlat für Ahura, natürlich nicht den Bel, sondern die Beltis, die Gottheit alles schöpferischen Segens, die Biltuv Zar-pa-ni-tuv, der

---

[1]) Arische Stud., 55, 58; vgl. auch Alterthumskunde II, 9 ff.
[2]) Weber, Ind. Studien I, 378.

Nebukadnezar einen Tempel errichtete, der Zir-bâni ti, welche Nachkommen schenkt, und die neben Asur auch in der grossen Prunkinschrift des Tiglath-Pileser genannt wird. Zrvâna ist also die nach Persien entführte Zirbâniti. Zwar mag man sich gescheut haben, den Zeugungsprocess zwischen Ahura und Zrvâna in der Mythologie consequent auszugestalten, und daher scheint die Zrvâna an der Schöpfung nicht Theil zu nehmen, aber der Mînôkhired S. 125 ff. weist ihr doch bereits bei diesem Acte immerhin eine Stelle an, indem er sagt: „Der Schöpfer Ormuzd erschuf diese Welt und Creaturen und Amschaspands und den himmlischen Verstand aus seinem eigenen Lichte und mit dem Jubelruf der Zrvâna akarana. Deswegen ist die Zrvâna akarana alterlos, todlos, kummerlos, durstlos, widerwärtigkeitslos, und bis in Ewigkeit kann niemand sie berauben und aus eigener Macht herrschaftslos machen." Offenbar erinnerte der fremde Name Zirbâniti an zaurvan, und so trug denn auch eine freilich falsche Etymologie aus dieser Wurzel zur Ausgestaltung der Göttin bei den Parsen bei: Sie ist ihnen die „uralte" Göttin, gleich ewig mit der endlosen „Zeit".

Stand sie nun aber auch zunächst dem Ahura zur Seite, so war doch damit Angromainyus nicht aus der Welt geschafft, der Kampf zwischen den guten und bösen Mächten nicht überwunden, ja, Ahura kann in die Geschicke der Welt nicht einmal eingreifen wollen, denn er ist als der wahrhaftige Gott daran durch den Vertrag gehindert, den er mit Angromainyus geschlossen hat, und so scheint die Welt sich und ihrem Schicksal überlassen zu sein, da Ahura 9000 Jahre lang die Ungerechtigkeit des bösen Gottes mit ansieht, ohne ihr zu wehren. Aus dieser Noth errettete die Parsen die Lehre von den Fravaschis, und indem diese unter fremdem Einfluss zu Sternen wurden, gelangte man, mit dem Gestirndienst und der Astrologie der Semiten einmal bekannt geworden, zu einer Einwirkung der Gestirne auf das Schicksal der Sterblichen, und zwar sollten es nun in erster Reihe die zwölf Zodiakalbilder sein, welche als Geschöpfe des Ahuramazda den Menschen Gutes zu Theil werden lassen, während die Planeten als Ge-

schöpfe des Angromainyus das Böse auf der Welt verbreiten[1]). Herrin aller Gestirne aber ist ursprünglich die Beltis; verkünden und beeinflussen daher die Sterne das Schicksal des Menschen, so konnte man in der Beltis-Zirbâniti-Zrvâna auch eine Schicksalsgöttin erblicken. Wenn ferner der Araber Schahrastâni der Secte der Zervaniten Speculationen über das Alter und den Anfang aller Dinge in der endlosen Zeit zuschreibt, so ist nach Obigem gar nicht auffällig, dass man die Zrvâna selbst als Zeitgottheit auffassen lernte, und wenn endlich die Berichte der Armenier Esnik und Eliseus wie diejenigen des Damascius uns lehren, dass diese Zervaniten der Zrvâna den obersten Rang zuertheilen, wenn die Zrvâna in den Parsenbüchern[2]) selbst als die Gottheit von ewiger, unumschränkter Herrschaft erscheint, so dass sie es ist, welche Wasser und Feuer erschafft, worauf aus der Mischung beider Elemente erst Ahurmazda entsteht, der nun mit Hilfe der Zrvâna, der Zeit, alle guten Geschöpfe erzeugt, so erkennen wir darin die hohe Stellung, welche die Gottheit in ihrer alten Heimat hatte. Wegen dieser ihrer einzigen Stellung muss nun aber auch Angromainyus seine Creaturen mit ihrer Hilfe bilden, und so steht sie erst recht als das allmächtige Schicksal über dem Gegensatze der beiden Principien, der Dualismus schien in ihr überwunden, und darum konnte die Lehre der Zervaniten, dass Zrvâna das Urprincip aller Dinge sei, im 5. Jahrhundert n. Chr. unter Yezdegerd die Staatsreligion des neupersischen Reiches werden.

---

[1]) Zeitschr. d. D.M.G. VI, 81 ff.

[2]) Spiegel, Einleit. in d. tradit. Schriften d. Parsen, S. 161 ff.

XVIII.

Das neueste Forscher-Paar über das Johannes-Evangelium.

Von

A. Hilgenfeld.

Gerade ein halbes Jahrhundert ist vergangen, seitdem das „Leben Jesu" von D. F. Strauss die gebildete Welt bewegte. Manche halten das berühmte Werk, dessen Verfasser überdiess zuletzt in dem „alten und neuen Glauben" einen theologischen Selbstmord verübte, schon für todt. Auch die Freunde freier Forschung können in jenem „Leben Jesu" eine Lösung der grossen Frage nach der geschichtlichen Gestalt des Stifters des Christenthums nicht erkennen, wohl aber finden sie in demselben die unerlässliche Vorarbeit für den wirklichen Neubau, an welchem Strauss selbst in dem „Leben Jesu für das deutsche Volk" (1864) mitgearbeitet hat. Und die Aufrichtigen auf beiden Seiten werden darin ziemlich übereinstimmen, dass das, was er in seinem Hauptwerke niedergerissen hat, so, wie es war, nicht wiederhergestellt werden konnte. Die Unsicherheit über den ganzen Bestand der Geschichte Jesu, bei welcher Strauss vor 50 Jahren stehen blieb, ist jedoch bereits überwunden. Nur nicht, als ob man sich wieder anstrengen sollte, den synoptischen und den johanneischen Christus zu einem geschichtlichen Gesammtbilde zu vereinigen. Die wissenschaftliche Entscheidung, dass der geschichtliche Christus den drei ersten Evangelien angehört, eine hohe und bedeutende Lehre von Christo oder Auffassung des Christenthums dagegen den Vorzug des Johannes-Evangeliums bildet, ist denn doch schon zu mächtig geworden, als dass sie wieder rückgängig gemacht werden könnte. Dass das vierte Evangelium keine eigentliche Biographie Jesu ist, dass in ihm eine spätere Auffassung, ja eine Tendenz hervortritt, kann man selbst auf der-

jenigen Seite nicht mehr verkennen, welche den Evangelisten als den Busenjünger Jesu festhalten will. Andrerseits wird es aber auch die Kritik anerkennen müssen, dass das vierte Evangelium keine blosse Lehrschrift, sondern auch ein Kunstwerk ist, und zwar von solcher Kühnheit, dass man seinen Verfasser als den Shakespeare unter den Evangelisten bezeichnen kann.

I.

Eben die Kühnheit des vierten Evangelisten in der Behandlung des geschichtlichen Stoffes stellt eine kleine, aber gehaltvolle und anziehende Schrift von R. Steck in Bern[1]) in ein neues Licht. Die Verfechter der herkömmlichen Ansicht über das Johannes-Evangelium meinen noch immer einen geschichtlichen Vorzug des vierten Evangeliums vor den drei ersten darin zu finden, dass jenes die Wirksamkeit Jesu nicht mit diesen nur ungefähr ein Jahr, sondern mindestens zwei, nach der gewöhnlichen Ansicht gar über drei Jahre dauern lässt. Die ältere, synoptische Darstellung soll, wie schon alte Kirchenväter ungefähr urtheilten, eben nur die letzte Zeit seiner Wirksamkeit ins Auge fassen, wogegen Johannes als Augenzeuge vollständigere Kunde habe, jedenfalls seine Selbständigkeit gegenüber den drei Vorgängern beweise. Gerade in dieser Hinsicht behauptet nun Steck die Abhängigkeit des vierten Evangelisten von den Vorgängern und nimmt bei demselben eine freie Umbildung des synoptischen Berichtes wahr. „Wenn der Evangelist diesen Bericht an so vielen Punkten umbildet und durchbricht, da, wo dies im Dienste seiner höheren Christologie nothwendig war, so bleibt doch überall unter dem neuen Gewande der Umriss des Körpers sichtbar, so auch in der Abgrenzung der Dauer der Wirksamkeit Jesu. Hier hat der

[1]) Zur Feier des 50jährigen Amtsjubiläums des Herrn Alexander Schweizer, Dr. und Professor der Theol. in Zürich. Gratulationsschrift der evangelisch-theologischen Facultät an der Hochschule Bern zum 29. October 1884. Zum Johannes-Evangelium. a) die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu, b) die Perikope von der Ehebrecherin, von R. Steck, Prof. theol., Bern 1884.

Evangelist zwar einen neuen, reicheren Aufbau durchgeführt und dem alten Tempel einen Vorhof angebaut, aber es tritt doch deutlich hervor, dass sein kunstvolles Gewölbe auf den alten Pfeilern ruht, die in den synoptischen Quellen nun einmal gegeben waren, und die zu erschüttern weder in seiner Macht, noch in seinem Willen stand" (S. 14 f.).

In die Oeffentlichkeit tritt Jesus Joh. 2, 13. 23 zuerst an einem Paschafeste, zu welchem er nach Jerusalem reist. Dieses Paschafest findet auch Steck (S. 12 f.) schon durch die Tempelreinigung als Verdoppelung des einen synoptischen Paschafestes gekennzeichnet. Seine Einfügung diene dem Zwecke, Jesum von Anfang an in Jerusalem auftreten zu lassen, aber auch für das (öffentliche) Leben Jesu den Zeitraum eines Jahres mit Bestimmtheit in Anspruch zu nehmen. Ich kann nur so viel erkennen, dass der Evangelist das öffentliche Wirken Jesu, wie in der Hauptstadt, so auch an dem Hauptfeste des Judenthums beginnen und endigen lassen will. Da er Joh. 2, 11 das Hochzeitswunder zu Kana als „Anfang der Zeichen Jesu", also als das zeitlich erste von allen Wundern Jesu hervorgehoben hat, will er auch das erste Paschafest noch vor das von Matth. 4, 12—17. Marc. 1, 14. 15 erzählte öffentliche Auftreten Jesu in Galiläa, also zwischen die Taufe (und die hier ganz bei Seite gestellte Versuchung) Jesu und die Rückkehr aus der Jordanaue nach Galiläa gesetzt wissen. Bald nach diesem Paschafeste, noch vor Pfingsten findet denn auch Steck gesprochen Joh. 4, 35: *οὐχ ὑμεῖς λέγετε ὅτι τετράμηνός ἐστιν, καὶ ὁ θερισμὸς ἔρχεται*, obwohl er (S. 7) noch bei der gangbaren Erklärung bleibt, dass mit den vier Monaten die gewöhnliche Wartezeit zwischen Aussaat und Ernte bezeichnet werde. Mit Grund meine ich den Standpunkt dieser Worte eben in der Zeit, da sie gesprochen wurden, nämlich in der Erntezeit zwischen Pascha und Pfingsten gefunden zu haben (Evangelien S. 204). Diesen Standpunkt bestätigt das gleich Folgende: *ἰδοὺ λέγω ὑμῖν, ἐπάρατε τοὺς ὀφθαλμοὺς ὑμῶν καὶ θεάσασθε τὰς χώρας, ὅτι λευκαί εἰσι πρὸς θερισμὸν ἤδη.* Die kunstvolle Symmetrie des Sinnlichen und

des Geistigen, des Aeusserlichen und des Innerlichen, welche dieser Evangelist liebt, tritt nicht vollständig hervor, wenn man mit Steck das Bild der Ernte in einen gewissen Gegensatz gegen den Gedanken der Worte stellt, oder wenn man hier den Sinn findet: „Die geistige Ernte der Heidenbekehrung braucht nicht, wie die natürliche des Getreides, eine längere Zwischenzeit zwischen Aussaat und Ernte, sie ist schon jetzt reif.“ Auf den vierten Monat, allerdings des römischen Jahres, trifft es vollständig zu, dass die kommende Ernte des Getreides zusammenfällt mit der anbrechenden geistigen Ernte ausserhalb des Judenthums. Bei dem gleichzeitigen Wirken des Johannes und Jesu hebt der Evangelist selbst durch die Bemerkung: „denn noch war nicht in die Haft geworfen Johannes“ die Zeit vor Matth. 4, 12. Marc. 1, 14 hervor. Aber wenn er nach der Fernheilung des Sohnes des Königischen in Kapernaum, in welcher eine Steigerung der Fernheilung des Hauptmannssohnes in Kapernaum Matth. 8, 5—13 nicht zu verkennen ist, Joh. 4, 54 bemerkt: „Dieses that wiederum als zweites Zeichen Jesus, da er kam von Judäa nach Galiläa,“ so versetzt er seine Leser doch schon in die Zeit der galiläischen Wunderthaten Jesu, welche Matthäus erzählt. Freilich führt er uns sofort wieder nach Jerusalem Joh. 5, 1: *μετὰ ταῦτα ἦν (ἡ) ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων, καὶ ἀνέβη Ἰησοῦς εἰς Ἱεροσόλυμα.* Selbst wenn man den wohlbezeugten, auch von Tischendorf ed. VIII. festgehaltenen Artikel tilgt, wird man schon durch den Sprachgebrauch, wie auch Steck anerkennt, auf ein Pfingstfest geführt[1]). Mit Pfingsten würden dann freilich die Fest-

[1]) Vgl. meine Einl. in d. N.T. S. 705. Wohl dachten an ein Paschafest Irenäus adv. haer. II, 22, 3 und Tatianus, welcher in seinem Diatessaron Joh. C. 6 nicht bloss vor Matth. 15, 1—28, sondern auch vor Joh. 4, 4—42. Matth. 8, 1—4 stellt und dann Joh. C. 5 mit der Festreise Jesu folgen lässt (bei Zahn §§ 34—40). Aber schon Origenes (in Ioan. Tom. XIII, 39, Opp. IV, 250) bemerkte, dass man dann in die Enge kommt durch das gleich folgende *ὅτι ἦν ἐγγὺς ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων, ἡ σκηνοπηγία*, wobei Joh. 6, 4 und 7, 2 zusammenzufliessen scheinen. Chrysostomus und

reisen Jesu in dem ersten Jahre seines öffentlichen Auftretens schliessen. Zu dem Laubhüttenfeste dieses Jahres würde Jesus nicht nach Jerusalem gereist sein. Denn Joh. 6, 4 lesen wir vor dem Speisungswunder: *ἦν δὲ ἐγγὺς τὸ πάσχα, ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων.* Da werden wir zu dem Pascha eines zweiten Lehrjahres Jesu geführt, und wenn Jesus weder zu diesem Pascha, noch zu dem folgenden Pfingsten nach Jerusalem reist, so haben wir als Grund der Unterlassung anzunehmen das Trachten der Juden, Jesum wegen der Sabbatheilung am Teiche Bethesda zu tödten (Joh. 5, 18. 7, 1. 9 f.). Nach Jerusalem reist Jesus erst Joh. 7, 2 f., trotz anfänglicher Weigerung und auf sehr eigenthümliche Weise, zu dem Laubhüttenfeste des zweiten Lehrjahres. Noch bei dem winterlichen Feste der Tempelweihe tritt Jesus Joh. 10, 22 in Jerusalem auf. Dann entweicht er in die Landschaft jenseits des Jordans (10, 40), aber kehrt nach Jerusalem zurück zu dem dritten und letzten Pascha (11, 55. 12, 1. 13, 1. 18, 28).

Die Reisen Jesu nach Jerusalem erfolgen also in dem Johannes-Evangelium so, dass Jesus dort auftritt bei Festen, welche an sich recht gut ein einziges Jahr ausfüllen könnten: Pascha, Pfingsten, Laubhütten, Tempelweihe, Pascha. Auf mehr als ein einziges Jahr führt lediglich das Pascha Joh. 6, 4. Eben durch dieses Fest findet aber Steck (S. 8 f.) ein grosses Missverhältniss in die johannistische Darstellung gebracht: „Nehmen wir an dieser Stelle ein neues Passahfest an, so entstehen Zeitabschnitte, die durch den vorhandenen Stoff nur sehr unvollkommen ausgefüllt werden. Zwischen das Passah 2, 13 und das Pfingstfest 5, 1 fallen die Reise durch Samarien und die Heilung des Sohnes des Königischen in Kapernaum, sowie die Rückreise nach Jerusalem, ein Stoff, der in den 7 Wochen von Ostern bis Pfingsten ganz gut Platz findet. Von Pfingsten 5, 1 bis zu dem Passah 6, 4 aber, also in einem Zeitraume

---

Cyrillus verstanden daher ein Pfingstfest. Sonst würde sich ein Laubhüttenfest immer noch mehr empfehlen, als das religiös unbedeutende Purimfest, welches noch Weiss wahrscheinlich findet.

von fast einem Jahre, ereignet sich nichts weiter, als die Heilung des Lahmen am Teiche Bethesda, es bleibt also eine grosse Lücke ganz unausgefüllt. Nimmt man das Fest 5, 1 für Purim, so wird allerdings der Zeitraum weit kürzer, und zwischen 5, 1 und 6, 4, im Zeitraum etwa eines Monats, kann man den betreffenden Stoff zur Noth unterbringen, aber der ganze Sommer zwischen dem Passah 6, 4 und Laubhüttenfest 7, 2 ist unausgefüllt. Versteht man 5, 1 gar vom Paschafeste, so dehnen sich die anderthalb Jahre zwischen 5, 1 und 7, 2 ganz ungebührlich ins Leere und Weite. Wie man auch rechnen mag, vom Passah 6, 4 bis Laubhüttenfest 7, 2 geschieht verhältnissmässig viel zu wenig, nämlich nur die Speisung der 5000 Mann mit der angehängten Meeresüberschreitung und der „harten Rede“ in Kapernaum, eine Lücke, die durch das weitere Wandeln Jesu in Galiläa 7, 1 um so weniger ausgefüllt wird, als ja sofort 7, 2 die Angabe folgt, Laubhütten sei damals nahe gewesen. Erst der Zeitraum zwischen Laubhütten und dem folgenden Passah ist durch die Verhandlungen in Jerusalem, durch die Heilung des Blindgeborenen und die sich anschliessenden Reden, durch das Fest der Tempelweihe 10, 22, die Reise nach der Gegend jenseits des Jordans (10, 40), die Rückkehr nach Jerusalem zum Feste wieder gehörig ausgefüllt. Sollte der Evangelist wirklich so wenig Oekonomie in der Vertheilung des Stoffes beobachtet haben? — Wenn er einen zwei- bis dreijährigen Zeitraum für die Wirksamkeit Jesu annimmt und dabei doch gut zwei Drittel des Stoffs auf das letzte Jahr verlegt, so ist das keine harmonische Gliederung. Und da, sobald das Passah 6, 4 ausser Betracht fällt, diese Unebenheit verschwindet, indem wir dann für den wesentlich kürzeren Zeitraum von Pfingsten 5, 1 bis Laubhütten 7, 2 genügenden Stoff erhalten, so lässt sich annehmen, dass der Evangelist es wirklich so gemeint hat. Auch fällt dann die andere Unebenheit hinweg, die sonst gleichfalls aufs Aeusserste störend hervortritt, dass Jesus zwar sonst zu den Festen nach Jerusalem hinaufzieht, zweimal zum Pascha, einmal zum Laubhüttenfest und einmal zum Pfingstfest, oder gar zum Purim (5, 1), was

der reine Luxus wäre, 6, 4 aber ein wirkliches Passah ganz unbeachtet vorübergehen lässt, ohne dass dafür der geringste Grund angegeben wäre. Aus dem Passah 6, 4 wird nichts, es kommt zu keiner Festreise, wie sonst, wo ein Fest erwähnt wird, es steht völlig in der Luft und hat auf den Gang der Geschichte Jesu, im Gegensatz zu der vom Evangelisten sonst befolgten Methode gar keinen Einfluss."

Den Schlüssel für die Bemerkung Joh. 6, 4 findet nun Steck (S. 11 f.) in der unleugbaren, wenn auch noch von Weiss geleugneten Beziehung der Christus-Rede Joh. 6, 26 f. auf das Abendmahl. Weil bei dem vierten Evangelisten die Speisungsgeschichte die von ihm wegen der andern Ansetzung des Todestages Jesu übergangene Abendmahlseinsetzung vertritt, könne diese Angabe nur die Absicht haben, auf den Zusammenhang mit der synoptischen Abendmahlseinsetzung am Abend des Pascha hinzuweisen. „Sie will eben nicht chronologisch genommen sein, und das so wenig, dass sie, sobald man sie so zu nehmen sucht, das ganze Gebäude des Evangelisten aus den Fugen sprengt." Solche Ungenauigkeit der johannistischen Darstellung sei nicht beispiellos. „Man vergleiche die grossartige Unbekümmertheit, mit welcher der Evangelist 5, 47 bis 6, 1 die geographischen Dinge behandelt, indem er Jesum am Schlusse des Capitels in Jerusalem reden und am Anfange des nächsten ganz unvermittelt über den See von Tiberias fahren lässt. Man vergleiche ferner, was noch näher zutrifft, die Art, wie er die Rede vom guten Hirten 10, 1 am Laubhüttenfest beginnt und 10, 22 drei Monate darauf am Feste der Tempelweihe vollenden lässt. Es gehört geradezu zu den Eigenthümlichkeiten dieses Evangeliums eine gewisse souveräne Nichtbeachtung der äussern Dinge, so weit sie dem idealen Zwecke der Darstellung nicht entsprechen, und umgekehrt, wo dieser Zweck äussere Dinge verlangt, da werden sie eingefügt, unbekümmert um die Kleinkrämerei der nachrechnenden gelehrten Exegese." Steck geht daher noch einen Schritt weiter, als die Kritik bisher gegangen ist, indem er behauptet, die Bemerkung Joh. 6, 4 sei in chronologischer Hinsicht als gar nicht

vorhanden anzusehen: „Sie ist einfach aus dem zu Grunde liegenden synoptischen Abendmahlsbericht, namentlich aus Luc. 22, 1: ἤγγιζεν δὲ ἡ ἑορτὴ τῶν ἀζύμων ἡ λεγομένη πάσχα, wo ja der Wortlaut nahezu derselbe ist, herübergenommen. Darf man sie aber als chronologisch irrelevant bei Seite lassen, so stellt sich sofort der richtige Zusammenhang her. Wir haben dann, wie gesagt, den Kreislauf eines jüdischen Festjahres, von Passah zu Pfingsten, von da zu Laubhütten und wieder zum Passah, und das kommt wesentlich auf dieselbe Rechnung hinaus, wie sie die Synoptiker haben. Denn das erste johanneische Passah, das diesen fehlt, ist bei Johannes schon durch die Tempelreinigung als Verdoppelung des einen synoptischen Passahfestes gekennzeichnet. Seine Einfügung dient dem Zwecke, Jesum von Anfang an in Jerusalem auftreten zu lassen, und sie geschieht auf dieselbe Weise, wie später die des Passah 6, 4, nämlich durch Herübernahme synoptischer Elemente in die eigene Darstellung, zumal der Tempelreinigung, deren ursprüngliche Stellung schon durch das Wort vom Brechen und Wiederaufbauen des Tempels so bezeichnet wird, wie die Synoptiker sie geben. Nur hat diesmal der Evangelist mit dem ersten Passah auch chronologisch einen Schritt weiter gethan und den Zeitraum eines Jahres mit Bestimmtheit für das Leben Jesu in Anspruch genommen Bei 6, 4 nimmt er ganz ebenso die Zeitbestimmung für die Speisungsgeschichte aus dem Abendmahlsbericht herüber, aber ohne ihr diesmal auf seine Zeitberechnung Einfluss zu gestatten, die vielmehr im Wesentlichen dieselbe bleibt, wie die älteren Evangelisten sie haben. Freilich mussten dadurch Leser, die in den Sinn des Evangeliums nicht völlig eingedrungen, zu falschen Folgerungen verleitet werden, und als eine solche stellt sich uns die ganze Annahme von einer mehrjährigen Wirksamkeit Jesu nach Johannes nunmehr dar."

Hält man an dem vierten Evangelisten als dem Busenjünger Jesu fest, so muss es allerdings befremden, dass derselbe seine Augenzeugenschaft für ungefähr ein Jahr der Wirksamkeit Jesu gar nicht benutzt haben sollte. Hält man ihn

dagegen für einen nachapostolischen, den älteren Geschichtsstoff frei bearbeitenden Schriftsteller, welcher bei aller schriftstellerischen Freiheit doch auch auf seine Vorgänger Rücksicht zu nehmen hatte, so muss man sagen, dass er ein wiederholtes Auftreten Jesu in der Hauptstadt des Judenthums kaum durchführen konnte, ohne über eine einjährige Lehrzeit Jesu hinauszugehen. Wie hätte denn die von den Synoptikern erzählte galiläische Wirksamkeit Jesu nur in den Gedanken der mit ihr bekannten Leser untergebracht werden können, wenn in der neuen Darstellung Jesus nicht ungefähr ein Jahr von Jerusalem ferngeblieben wäre, wie es von Pfingsten des ersten bis zu Laubhütten des zweiten Jahres geschieht? Da der Evangelist die Zeitangaben sonst ernstlich nimmt (Joh. 2, 11. 13. 23. 3, 24. 5, 1. 7, 2. 14. 37. 10, 22. 11, 55, namentlich 12, 1. 13, 1. 29. 18, 28. 19, 14. 31. 20, 1), kann er es unmöglich von den Lesern verlangt haben, eine einzige Zeitangabe (6, 4) als blossen Zierrat bei Seite zu lassen. Gewiss hat der Evangelist zwischen das Anfangs- und das End-Pascha ein mittleres eingeschaltet, zunächst zu Gunsten der Abendmahlsrede, welche er anstatt der Abendmahlseinsetzung bietet, aber auch gerade aus Rücksicht auf die ältere und gangbare Gestaltung der evangelischen Geschichte. So weit reicht die Rücksicht auf die Vorgänger nicht, dass er die von Matthäus und Marcus wohl stillschweigend vorausgesetzte, von Lucas (3, 1. 4, 19. 6, 1) angedeutete ungefähr einjährige Lehrzeit Jesu für seine eigene Darstellung festgehalten hätte, wohl aber so weit, dass er für die etwa einjährige Wirksamkeit Jesu in Galiläa, mit welcher er sich 4, 46—54. 6, 1—21 flüchtig berührt, innerhalb der auf zwei Jahre ausgedehnten Gesammtwirksamkeit Jesu einen entsprechenden Zeitraum von dem Pfingstfeste des ersten bis zu dem Laubhüttenfeste des zweiten Lehrjahres oder Joh. 6, 1 — 7, 1 offen hält. Da bleibt Jesus in Galiläa, weil ihn die Juden in Jerusalem tödten wollen. Zu jener Erweiterung kommt der vierte Evangelist nicht ohne einen gewissen Vorgang. Die Reise Jesu von Galiläa nach Jerusalem Matth.

19, 1 (Marc. 10, 1) hat ja schon Lucas in dem eigenthümlichen Abschnitte 9, 51 — 18, 14, in welchem er seinen paulinischen Gedankenreichthum darlegt, aber ältere Geschichtsstoffe sichtlich frei verarbeitet, so gedehnt, dass man bei dem auf der Grenze von Samarien und Galiläa ziehenden Jesus die örtliche Bestimmtheit oft genug verliert. Mit noch grösserer Freiheit hat der vierte Evangelist die öffentliche Wirksamkeit Jesu über zwei Jahre ausgedehnt und hauptsächlich nach Jerusalem, der Hauptstadt des Judenthums, verlegt, aber doch die Rücksicht auf seine Vorgänger, welche die öffentliche Wirksamkeit Jesu in ein einziges Jahr zusammenzufassen gestatten und erst zuletzt von Galiläa nach Jerusalem verlegen, nicht aus dem Auge gelassen. Der Zeitraum Joh. 6, 1 — 7, 1, welchen Jesus, ohne nach Jerusalem zu reisen, in Galiläa verlebt, wird durch das Erzählte nur so ausgefüllt, dass der vierte Evangelist „die vielen andern Zeichen, welche Jesus vor den Jüngern that, welche nicht geschrieben sind in diesem Buche“ (Joh. 20, 30, vgl. 21, 25), die übrige galiläische Wirksamkeit Jesu nach der gangbaren schriftlichen und mündlichen Ueberlieferung etwa hier in Gedanken einzufügen gestattete. Eben aus der Rücksicht des letzten Evangelisten auf die Vorgänger erklärt sich das an sich auffallende Missverhältniss dieses längeren Zeitraums zu dem geringen Inhalte der Erzählung. Bei aller Kunst hat dieser Evangelist freilich seine zeitliche Ausdehnung der Wirksamkeit Jesu über zwei Jahre und die örtliche Verlegung der Hauptwirksamkeit von Galiläa nach Jerusalem nicht so durchführen können, dass ein Missverhältniss zwischen den wiederholten Versuchen der Juden in Jerusalem, Jesum zu tödten (Joh. 7, 30. 32. 44. 59. 10, 31. 39), und der so spät erfolgten Tödtung, welche erst durch ein Wunder, wie die Auferweckung des Lazarus, bewirkt wird (Joh. 11, 53. 57. 12, 10), vermieden wäre. Und hat er auch eine zweijährige Lehrzeit Jesu eingeführt, so hat er doch bei den ältesten Kirchenlehrern, welche sein Werk anerkannten, bei Irenäus, Tertullianus, Clemens v. Alex., selbst bei Origenes u. A. die einjährige Lehrzeit Jesu, welche in der älteren, von den Synoptikern aufge-

zeichneten Ueberlieferung festgewurzelt war, noch nicht verdrängt[1]).

Obwohl behindert durch die Sache selbst, durch die thatsächlich kürzere und auf Galiläa beschränkte Wirksamkeit Jesu, hat der vierte Evangelist seine hohe Kunst der Darstellung nicht bloss in dem Gespräche Jesu mit der Samariterin Joh. 4, 5 f., der Rede von dem guten Hirten 10, 1 f., sondern auch in der Erzählung von der Ehebrecherin Joh. 7, 53 — 8, 11 bewiesen, welche Steck (S. 15 f.) ihm wenigstens nicht in der noch gewöhnlichen Weise abspricht. Der Berner Theolog erkennt es an, dass gerade unsere sogenannten ältesten und besten Handschriften, nach welchen man die Stelle zu tilgen pflegt, mitunter ganz bedeutend geändert oder ausgelassen haben, wo etwas anstössig vorkam, dass ohne Joh. 8, 2 der ganze Theil 7, 4 — 10, 21 keine innere Fortbewegung mehr haben würde, weil alles am nämlichen Tage geschehen würde. Daher will er zwischen den beiden streitigen Ansichten so vermitteln, dass der vierte Evangelist, wie etwa ein kunstreicher Goldschmied mit einer ächten antiken Gemme seinen modernen Schmuck ziert, hier ein älteres Stück, vielleicht aus dem Hebräer-Evangelium, seinem Werke selbst eingefügt habe. Solche Vermittelung halte ich nicht für nöthig. Die äusseren Zeugen sprechen überwiegend für das Stück[2]), dessen Auslassung

[1]) Vgl. meine clem. Recogn. und Hom. S. 160, Anm., Krit. Untersuchungen über die Evv. Justin's, der clem. Homilien und Marcion's S. 337, Anm. 3, Ketzergeschichte des Urchristenthums S. 364, Anm. 614.

[2]) Das Stück steht in den meisten Handschriften der altlateinischen Uebersetzungen, selbst in einigen der Peschitta, wird anerkannt von Ambrosius, Hieronymus, Augustinus, selbst von den Constitt. app. II, 24. In 7 Uncialhandschriften (DFGHKUΓ) steht es unbedenklich, in 5 Uncialhandschriften (EMSΛΠ) mit Zeichen der Verdächtigkeit. Die Stelle fehlt in einigen altlateinischen Handschriften, den meisten der Peschitta, bei den meisten griechischen Kirchenvätern, in 4 Uncialhandschriften (ℵBTX) entschieden, in 2 Uncialhandschriften (LΔ) mit Belassung eines leeren Raumes. Bei 2 Uncialhandschriften (AC) schliesst man nur aus dem Umfange der Lücke auf das Fehlen.

namentlich in dem Morgenlande sich leicht erklärt aus dem sachlichen Anstosse, aus der Besorgniss, peccandi impunitatem dari mulieribus (Augustinus de adult. coniug. II, 7). Innere Gründe stehen der Aechtheit des Stückes durchaus nicht im Wege. Synoptische Haltung ist auch Joh. 6, 1—21. 12, 12—19 nicht zu verkennen. Wenigstens Joh. 8, 11 erkennt auch Steck dieselbe Ausdrucksweise, wie 5, 14. Und kann man die Shakespeare-artige Kühnheit des vierten Evangelisten, dieselbe kunstvolle Darstellung, wie bei der Samariterin, verkennen, wenn eine auf der That ergriffene Ehebrecherin, über deren Strafwürdigkeit das mosaische Gesetz keinen Zweifel bestehen liess, gegen menschliche Richter, weil sie selbst sündhaft waren, von Jesu in Schutz genommen, von dem Sündlosen nicht verurtheilt wird? Was kann johanneischer sein, als das schliessliche Alleinsein der ergriffenen Ehebrecherin und des angefeindeten Heiligen, wozu Augustinus bemerkt: Relicta sunt duo, miseria et misericordia? Die synoptische Vorstufe dieser Erzählung, deren Herkunft von dem Evangelisten selbst mehr und mehr anerkannt wird[1]), mag die Erzählung von der grossen Sünderin Luc. 7, 36—50 sein.

In der Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu wie in der Erzählung von der Ehebrecherin erkennt man die schöpferische Freiheit des vierten Evangelisten, aber auf Grund der älteren, von den Synoptikern verzeichneten Fassung des Lebens Jesu. Ein doppeltes Antlitz erkennt Steck (S. 11) auch in Hinsicht der Lehre. Die geistige Art des vierten Evangelisten vergleicht er darin mit dem Januskopfe, dass auch ihm ein doppeltes Antlitz eigen ist, das eine nach der gnostischen Speculation, das andere nach der festen kirchlichen Einheit hingewendet. Er fährt fort: „Es ist wohl keine Schrift aus der alten Kirche hervorgegangen, die so sehr beides vereinigt, hohen Aufschwung des Geistes in den Aether der Idee und

[1]) Neuestens auch von Albrecht Thoma (Genesis des Johannes-Evang. S. 528 f. 815) und Aug. Jacobsen (Untersuchungen über das Johannes-Evang. S. 73. 100 f.).

wieder ganz festes kirchliches Bewusstsein, und eben diese Doppelnatur hat zur Anerkennung des Evangeliums in der alten Kirche und zu seinem massgebenden Einfluss das Beste gethan."

II.

Von solchem Januskopfe des vierten Evangelisten, zumal von einem nach der gnostischen Speculation hingewandten Antlitze desselben will nun aber die zur Zeit herrschende Theologie nichts wissen. Der scharfe Antijudaismus desselben, welcher über Paulus hinausgeht, ist so einleuchtend, dass ihn selbst so gemässigte Theologen, wie Erich Haupt (Die alttestamentlichen Citate in den vier Evangelien, 1871, S. 76 f. 80 f. 85—90) und Eberhard Waitz (Theol. Stud. u. Krit. 1881, S. 151), anerkannt haben. Ein Dualismus der Weltansicht, welcher mindestens an die Grenze des Gnosticismus führt, musste auch von so besonnenen Theologen, wie E. Schürer (Theol. Stud. u. Krit. 1876. IV, S. 761 f.) und W. Mangold (Theol. Literaturzeitung 1876, No. 14), zugestanden werden. Dann kann der vierte Evangelist freilich nicht der Apostel Johannes gewesen sein, welcher noch gegen 52 ein Apostel der Beschneidung war, vollends wenn er noch zu Ende 68 oder zu Anfang 69 die nichts weniger als antijudaistische oder speculativ-dualistische Apokalypse verfasst hat.

Um so begreiflicher ist es, dass ein junger Hallischer Theolog A. H. Franke so eben allen Antijudaismus, vollends Dualismus von dem Johannes-Evangelium fern zu halten versucht hat in der Schrift: „Das alte Testament bei Johannes, ein Beitrag zur Erklärung und Beurtheilung der johanneischen Schriften", 1885. „Bei Johannes." Den Verfasser hat „fortgehende Beschäftigung mit den johanneischen Schriften — immer energischer zu der Ueberzeugung geführt, dass deren Erklärung mit Erfolg nur bei entschiedenem Festhalten an Johannes, dem Apostel, als dem Verfasser zu unternehmen ist". Von den „johanneischen Schriften" aber unterscheidet Franke wiederholt (S. 127 f. 130 f. 160 f.) die Apokalypse, so dass wir nur

das vierte Evangelium und die Johannesbriefe, wenigstens den ersten, zu verstehen haben. Der Hallische Theolog bietet also weder jenen kritischen Januskopf des ebenso der gnostischen Speculation wie der kirchlichen Einheit zugewandten Evangelisten noch den orthodoxen Januskopf des Apokalyptikers und Evangelisten Johannes. Fast möchte man freilich an ihm selbst eine Art von vermittlungstheologischem Januskopfe wahrnehmen, wenn er einerseits der Kritik, andrerseits der conservativen Theologie seinen Dank abstattet. Durch Thema und Inhalt seiner Arbeit meint er den Beweis zu liefern, in welch' hohem Maasse er „die Anregung zu tieferem Eindringen in das Verständniss des Johannes" doch auch den Arbeiten der Kritiker verdanke, „welche mit zwar einseitiger, aber unerbittlicher Energie auf Probleme hinwiesen, für welche die Vertheidigung des Evangeliums [soll heissen: der überlieferten Herkunft dieses Evangeliums], zu Anfang der Discussion wenigstens, genügende Antwort nicht bereit hatte". Freilich „mit viel höherer Befriedigung" sieht Franke seine Untersuchung sich den Arbeiten einer stattlichen Reihe von Vorgängern anschliessen, mit denen in Gemeinschaft der Arbeit zu treten ihn mit Freude erfüllt. Solche Freude hat er weniger an C. E. Luthardt, welchen doch immer noch der Vorwurf kritikloser Herbeiziehung alles möglichen alttestamentlichen Materials treffe, als an Bernhard Weiss. Doch auch in dessen Darstellung des johanneischen Lehrbegriffs stösst ihn noch der Januskopf eines speculativ-gnostischen und eines „wesentlich alttestamentlichen" Elements zurück (S. 7). Auf der andern Seite machen ihm doch auch die kritischen Problemfinder, von welchen er Albrecht Thoma's Abhandlung: Das alte Testament im Johannes-Evangelium (in dieser Zeitschrift 1879, I—III) und dessen umfassendes Werk: Die Genesis des Johannes-Evangeliums (1882) besonders aufs Korn nimmt, reichliche Freude. Für die von ihnen angeregten Probleme meint er ja die „genügende Antwort" zu bieten. So will er „den Bankerott der Baur'schen Betrachtung des Evangeliums als eines in sich geschlossenen Lehrganzen" nachgewiesen haben (S. 122 f.). Das

Bestreben der Kritik sieht er überall scheitern (S. 217) und redet von dem „glänzenden Irrthum der Tendenzkritik“ (S. 188). Die Kritiker verdienen also eigentlich den Löwenantheil des Dankes, weil sie solcher Vermittlungstheologie nicht bloss die Aufgaben stellen, sondern auch Gelegenheit geben, alles besser zu machen, weil sie nicht bloss Probleme, auf welche man von selbst nicht kommt, anregen, sondern auch den spolienreichen Triumphzug zieren.

Franke behandelt zuerst (S. 10—88) die Stellung des Johannes zum alten Bunde, und zwar 1) zu dem Volke, 2) zu der Offenbarung, 3) zu der Schrift des alten Bundes. Das Hauptgewicht legt er auf den zweiten Theil (S. 89—254), welcher die alttestamentlichen Grundlagen des johanneischen Lehrbegriffs darlegt: 1) das Heil in Christo als Erfüllung des im alten Bunde gegebenen, 2) die Gottesschau in Christo Jesu, 3) das Bundesopfer und die Sühne, 4) das neue Gebot, 5) das ewige Leben der Gottesgemeinschaft, 6) die neue Gemeinde. Der dritte Theil (S. 255—316) enthält das alte Testament in der Darstellung des Johannes: 1) das Schriftwort in den Schriften des Johannes, 2) Urtext und Septuaginta, 3) das hermeneutische Verfahren des Johannes.

Meine seit 36 Jahren verfochtene Ansicht von dem Gnostischen in dem Johannes-Evangelium ist neuerdings auch von einem katholischen Theologen bestritten worden, dessen Schrift[1]) ich bis jetzt nur aus Anzeigen kenne. Um so willkommener ist es mir, mit einem Vertreter unsrer Vermittlungstheologie, dessen Sorgfalt und sachliche Haltung ich schätze, zu verhandeln.

Dass der Antijudaismus in dem vierten Evangelium aus der Luft gegriffen wäre, kann auch Franke nicht be-

---

[1]) Carl Müller, De nonnullis doctrinae gnosticae vestigiis, quae in quarto evangelio inesse feruntur, dissertatio. Friburgi Brisgov. 1883. Nach der Anzeige von Theodor Fischer (in der Berliner philologischen Wochenschrift 1884, No. 43) scheint sich der Verfasser um nichts bekümmert zu haben, was ich in dieser Sache seit 1849 geschrieben habe.

haupten. Das Eigenthümliche dieser Darstellung findet er ja selbst (S. 14) darin, dass es die Juden waren, das Volk als solches, welches sich der Offenbarung Jesu widersetzte, die Entfremdung der Welt von Gott, den Hass der Finsterniss gegen das Licht, ja die diabolische Wahrheitsfeindschaft und Mordgesinnung zur Erscheinung brachte (Joh. 3, 19 f. 5, 16. 18. 42 f. 8, 40 f. 15, 24 f.). Das sei zu deutlich ausgesagt in dem gemeinsamen Namen der Ἰουδαῖοι, unter welchem Johannes meist die Gegner Jesu auftreten lässt, scheinbar wenigstens, ohne sich dabei um ihre Individualität irgend zu kümmern. „Und wie an sich betrachtet, einer derartigen Darstellung nicht das Prädicat geschichtlicher Exactheit zu gute kommt, so müssen wir, besonders im Blick auf die mannigfach andersartige Darstellung der Synoptiker, es rückhaltlos anerkennen, dass in der in Rede stehenden Erscheinung nicht rein sachliche Berichterstattung gefunden werden kann." „Die Thatsache, dass des Johannes Darstellung auch in diesem Stücke einer bestimmten Tendenz folgt, findet Franke (S. 15) „unanfechtbar gewiss". Alles ganz im Einklange mit der Tübinger Schule. Indem man nun aber den Schluss erwartet, dass ein Evangelist, welcher die Todfeinde Jesu mit dem Namen der „Juden" zusammenfasst, kein geborener Jude, kein Augenzeuge Jesu gewesen sein kann, wird man überrascht durch Franke's Behauptung (S. 16 f.), das alles sei gar kein Antijudaismus und stelle die nachträgliche Auffassung eines Augenzeugen dar. Soll man von Antijudaismus wirklich erst da reden, wo jedes persönliche Interesse an der jüdischen Nation und ihren Geschicken fehlt und derselben das Heil ausnahmslos abgesprochen wird? Eine ganz unberechtigte Ueberspannung des Antijudaismus! Einen „Widerwillen" des Evangelisten gegen die Juden kann Franke in dem Johannes-Evangelium nirgends ausdrücklich hervortreten sehen. Nirgends findet er auch nur eine Apostrophe im Munde Jesu, welche manchem Wehe der Synoptiker die Wagschale hielte. Als ob der Evangelist es nicht schon 1, 11 erwähnte und allerdings beklagte, dass das Volk des Eigenthums das in die Welt gekommene Licht nicht

annahm! Als ob er nicht Joh. 12, 37 f. mit dem tragischen Erfolge, dass das jüdische Volk trotz so grosser Wunderthaten Jesu nicht gläubig ward, eine Schlussbetrachtung Jesu einleitete! Musste der Evangelist aber, um das Tragische solchen Ausgangs zu empfinden, ein geborener Jude sein? Was kann schon an sich tragischer sein, als dass das Heil gerade von den Juden, von welchen es doch ausging, im Ganzen verschmäht ward? Nur wenn man den Antijudaismus so überspannt, dass er auch nicht eine einzige Juden-Seele zum Heile gelangen lässt, kann man sich gegen dessen Annahme in dem Johannes-Evangelium darauf berufen, dass der Evangelist bei den Juden doch nicht bloss Unglauben, sondern auch Glauben hervorhebe. Franke sagt: in der Hervorhebung der Anerkennung, welche Jesus in weiten Schichten des jüdischen Volkes, ja bis in das Synedrium hinauf gefunden habe (Joh. 3, 2. 12, 42), bleibe Johannes kaum hinter den Synoptikern zurück. Davon sagt er aber nichts, dass dieser Glaube ein blosser Wunderglaube ist (Joh. 2, 23. 24. 3, 2. 12, 11), welcher von Seiten Jesu kein Vertrauen erfährt und denselben nicht abhält, selbst den Nikodemus als unempfänglich für das Reich Gottes anzureden, ein oberflächlicher Eindruck der Lehre Jesu, welcher als blosser Minutenglaube sofort in den feindlichsten Unglauben umschlägt (Joh. 8, 30 f.). Dass der Evangelist als Antijudaist die Juden nicht auch individualisirt, dass er weder Obere noch Volk, weder Pharisäer noch Hochpriester, weder Judäer noch Galiläer unterschieden haben dürfte (S. 14 f.), ist eine unbillige Forderung, zumal an einen so kunstvollen Schriftsteller, wie dieser. Franke kann es übrigens (S. 18) selbst nicht leugnen, dass die Juden, wenn sie wirklich gläubig werden, in diesem Evangelium aufhören, Juden zu sein. Er erkennt es (S. 19) offen an, dass der Evangelist mit solcher Betrachtungsweise einsam dasteht unter den Schriftstellern des N. T. Und doch will er hier den Schlüssel dafür finden, dass gerade ein Augenzeuge zu solcher Auffassung kam. „Die Gemeinde der Christusgläubigen steht von Anfang an dem nationalen Judenthume gegenüber (13, 33). Dieses steht für ihn [den Evangelisten]

ganz ausserhalb der neutestamentlichen Gemeinde, diese ganz ausserhalb der nationalen Gemeinschaft. Und dass er dies Ergebniss, welches sich geschichtlich freilich erst gegen das Ende des Jahrhunderts, wenigstens erst seit dem jüdischen Aufstande herausgestellt, principiell wenigstens schon in der evangelischen Gemeinde begründet, das ist der Schlüssel zu der Art, wie er in dem Evangelium von den Juden redet." Dieser Schlüssel ist nachgemacht und schliesst nicht. Nachgemacht ist er dem Schlüssel, mit welchem die Kritik den nachapostolischen Ursprung des Evangeliums aufgeschlossen hat. Der endgültige Bruch des Christenthums mit dem Judenthum, von welchem die Grundschrift des Matthäus-Evangeliums (19, 28) und die Johannes-Apokalypse (s. meine Einl. in d. N. T. S. 449) noch nichts wissen, wird von diesem Evangelisten schon in die Begründung des Christenthums durch Jesum zurückverlegt. Franke bezeichnet es (S. 58) als bisher wenig beachtet, dass das Johannes-Evangelium nicht bloss eine Biographie Jesu, sondern autobiographisch ist. Wer hat es aber mehr, als die Kritik, hervorgehoben, dass das Johannes-Evangelium eine spätere christliche Lebenserfahrung, ein zu dem, was die unmittelbaren Jünger Jesu noch nicht tragen konnten (Joh. 16, 12), erstarktes christliches Bewusstsein in dem Leben Jesu ausdrückt? Das christliche Selbst, was sich in diesem Leben Jesu darlegt, ist aber, wie Franke (S. 19 f.) zugiebt, erst nach Paulus und nach dem Gottesgerichte der Zerstörung Jerusalems denkbar. Muss es dann ein Augenzeuge Jesu gewesen sein, welcher die Erfahrung machte, dass der [jüdische] Hass, welcher ihm begegnete, derselbe sei, welcher seinen Herrn getroffen (Joh. 15, 18. 1 Joh. 3, 13. Matth. 10, 24 f.), dass dieselbe Welt, welche in dem Zeugen das Licht gehasst, schon in ihm dasselbe nicht erkannt habe (1, 10. 3, 20. 7, 7. 17, 14)? Es ist eine ganz eigenthümliche Auffassung des Verhaltens des jüdischen Volkes zu Jesu, welche das Johannes-Evangelium darbietet. „Statt dass seine Verwerfung und Tödtung mit Unwissenheit entschuldigt worden wäre, musste vielmehr die Verschuldung der Nation ins hellste Licht gestellt, die Verwerfung

Jesu als Gotteshass, seine Tödtung als Messiasmord dargestellt werden (3, 19 f. 5, 18. 8, 40 f. 9, 41. 15, 42 f. 19, 14 f.). Von vorne herein durch Gewissen und Gesetz gerichtet (5, 31 —47. 8, 17 f. 45. 15, 25), hebt er die Privilegien des Gottesvolkes auf (8, 33 f.), abolirt dessen Eigenthumsverhältniss (1, 11) und macht das Judenvolk im Evangelium zum Repräsentanten des gottentfremdeten κόσμος; während der Volksgemeinschaft gegenüber, von ihr gewaltsam ausgestossen (9, 22. 34 f. 12, 42), sich die Gemeinde Jesu von vorne herein universell gestaltet, indem Jesus „jedem, der da glaubt“, Heil und Leben darbietet. Somit ist die Tendenz der Darstellung des Johannes in der Sache selbst und in seiner Stellung zu ihr begründet. Der Antijudaismus des Verfassers ist somit positiv ausgeschlossen. Die Behandlung der Juden im Evangelium — führt nicht auf einen heidenchristlichen Judenfeind des zweiten Jahrhunderts, sondern auf den Ueberlebenden im Kreise der Urapostel, auf Johannes.“ Kein Antijudaismus, weil solche Auffassung erst nach der Zerstörung Jerusalems gewonnen sein kann? Und der überlebende Urapostel müsste in der Verfolgung solcher Tendenz alles vergessen haben, was der älteste, in dem Matthäus-Evangelium enthaltene Bericht von dem freudigen Zulaufe und der treuen Anhänglichkeit des Volkes bezeugt. Wenn der Evangelist von den „Juden“, ihren Festen und ihrem Gesetze gerade so redet, wie etwa ein Protestant von „den Katholiken“ mit ihrem Fronleichnamsfeste oder ihrem Tridentinum, macht Franke (S. 20) freilich die höchst scharfsinnige Bemerkung: „Die Juden sind's, mit denen Jesus zu thun hat, der Name Jude ist dabei irrelevant.“

Fügt sich der Evangelist selbst solcher Fassung? Hütet er sich namentlich, der Offenbarung und der heiligen Schrift des Judenthums irgendwie zu nahe zu treten? Die Streitfrage wird aber von vorne herein schief gefasst, wenn man sie so stellt: ob der vierte Evangelist den Offenbarungscharakter des A. T. anerkenne oder nicht. Es fragt sich vielmehr: ob er das A. T. als unmittelbare und noch für das Christenthum

gültige Offenbarung des wahrhaftigen Gottes anerkennt oder nicht. Nur in diesem Sinne antworte ich: Nein.

Der Evangelist selbst schreibt Joh. 1, 17: *ὅτι ὁ νόμος διὰ Μωυσέως ἐδόθη, ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο.* Da wird doch, wie bereits Herakleon sah, dem durch Moses gegebenen Gesetze, welchem schon Paulus Gal. 5, 4. Röm. 6, 14 die Gnade entgegensetzte, nicht bloss die Gnade, sondern auch die Wahrheit abgesprochen. Die Gnade und die Wahrheit, die Vollendung auf dem praktischen und auf dem theoretischen Gebiete der Religion soll erst durch Christum „geworden", nicht in der Weise eines gebietenden Gesetzes, sondern als Thatsache eingetreten sein. Der vierte Evangelist weiss nicht mehr, wie Paulus (Röm. 7, 14), *ὅτι ὁ νόμος πνευματικός ἐστιν*, und stimmt nicht mehr mit Paulus, welcher Röm. 3, 31 noch schreibt: *νόμον οὖν καταργοῦμεν διὰ τῆς πίστεως; μὴ γένοιτο· ἀλλὰ νόμον ἱστάνομεν.* Dass der Evangelist die alttestamentliche Religion der *σκοτία* und dem *ψεῦδος* zuweise, was Franke (S. 42) als meine Ansicht angiebt, behaupte ich gleichwohl nicht. Wohl finde ich in der vorchristlichen Finsterniss Joh. 1, 5 auch die alttestamentliche Religion eingeschlossen; aber niemals habe ich es verkannt, dass sie, wie schon der Hebräerbrief lehrte, auch nach unserm Evangelisten bereits typische Vorbildungen und dunkle Ahnungen der christlichen Wahrheit enthielt. Franke (S. 41 f. 79) windet sich hier hin und her. In des Johannes Worten sieht er, wie so oft, dessen eigene Erfahrung sich spiegeln, nimmt er dessen frohes Aufathmen wahr, welches er empfunden, als er statt des Joches Mose's das leichte Joch Jesu auferlegt bekam, ein Aufathmen, welches jedenfalls später fallen müsste, als sein Beschneidungsapostolat (Gal. 2, 9), und von der vermeintlichen „Identität der beiden Oekonomien" ungefähr das Gegentheil ausdrückt. Nur durch Analogieschlüsse kann Franke, wie er selbst sagt, es herausbringen, „dass doch auch die vorangegangene Oekonomie göttlicher Offenbarung eine Oekonomie göttlicher Gnade gewesen". Von der zunächst liegenden Analogie des Paulus sollen wir aber, wie schon Weiss behauptete,

absehen, um uns an die fernliegenden Analogien von 1 Petr. 1, 22 f. 25. Jak. 1, 18. 25 zu halten, wie wenn auch Johannes das Christenthum als „das vollkommene Gesetz der Freiheit" gefasst hätte, was er eben nicht thut. Mehr als einen schattenhaften Abriss der Gnade und der Wahrheit des Christenthums (vgl. Hebr. 8, 4. 9, 23. 10, 1) kann der Evangelist in dem Gesetze schlechterdings nicht angenommen haben. Dass die Gnade und die Wahrheit, welche erst durch Jesum Christum geworden, in dem durch Moses gegebenen Gesetze bereits vorhanden gewesen, nur noch unvollkommen, kann er nicht gelehrt haben.

Nicht anders, als der Evangelist selbst, stellt sich auch sein Christus zu der Religion des A. T. „Sonderbar" findet Franke (S. 28) meine Erklärung der an die Samariterin gerichteten Worte Jesu Joh. 4, 21 f., deren hergebrachte Auslegung er wiederholt (S. 23. 25. 38. 76. 82. 101. 243) behauptet. Den Samaritern gegenüber soll sich der johanneische Christus nun einmal auf die Seite der Juden stellen, nicht, wie ich behaupte, über der alttestamentlichen Religion in ihrer orthodox jüdischen wie in ihrer heterodox samaritischen Gestaltung Stellung nehmen. Man lese nur! Die Samariterin redet 4, 20 Jesum als einen Juden an: *οἱ πατέρες ἡμῶν ἐν τῷ ὄρει τούτῳ προσεκύνησαν, καὶ ὑμεῖς λέγετε ὅτι ἐν Ἱεροσολύμοις ἐστὶν ὁ τόπος, ὅπου προσκυνεῖν δεῖ.* Jesus antwortet 4, 21—24, wo die gewöhnliche Interpunction wohl endlich aufzugeben wäre: *Πίστευέ μοι, γύναι, ὅτι ἔρχεται ὥρα, ὅτε οὔτε ἐν τῷ ὄρει τούτῳ οὔτε ἐν Ἱεροσολύμοις προσκυνήσετε τῷ πατρί.* 22 *ὑμεῖς προσκυνεῖτε ὃ οὐκ οἴδατε, ἡμεῖς προσκυνοῦμεν ὃ οἴδαμεν. ὅτι ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν·* 23 *ἀλλὰ ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστίν, ὅτε οἱ ἀληθινοὶ προσκυνηταὶ προσκυνήσουσιν τῷ πατρὶ ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ· καὶ γὰρ ὁ πατὴρ τοιούτους ζητεῖ τοὺς προσκυνοῦντας αὐτόν.* 24 *πνεῦμα ὁ θεός, καὶ τοὺς προσκυνοῦντας αὐτὸν ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ προσκυνεῖν δεῖ.* Da sollte Jesus auf die Voraussetzung der Samariterin, dass er ein Jude sei (vgl. 4, 9), rückhaltlos eingehen, den ganzen jüdischen Cultus als göttlich ver-

ordnet anerkennen und nicht einmal durch den Satz „Geist ist Gott“ die diesem Cultus zu Grunde liegende Annahme ausschliessen, „dass Gott an besonderem Orte in besonderer Weise gegenwärtig sein könne?“ Nach dem Vorgange Meyer's, welchem Weiss und Godet gefolgt sind, bringt es Franke (S. 92) heraus, dass die „Ihr“, zu welchen Jesus von der Stunde redet, da sie weder auf Garizim noch in Jerusalem den Vater anbeten werden, bloss die Samariter seien, welche vom (falschen) Dienst (ihrer Väter) auf dem Garizim gelöst, aber zum (gesetzlichen, vgl. Vs. 20 *δεῖ*) Dienst in Jerusalem nicht sollten gebracht werden.“ Steht denn 4, 21 da: *ὅτι οὐκέτι ἐν τῷ ὄρει τούτῳ, ἀλλ' οὐδ' ἐν Ἱεροσολύμοις προσκυνήσετε τῷ πατρί?* Antwortet denn Jesus: *ἐν Ἱεροσολύμοις νῦν ἐστὶν ὁ τόπος, ὅπου προσκυνεῖν δεῖ· ἀλλὰ ἔρχεται ὥρα, ὅτε οὐδ' ἐν Ἱεροσολύμοις προσκυνεῖν δεῖ τῷ πατρί?* Wie dürfen wir, wenn wir auslegen, nicht einlegen wollen, in Jesu Antwort den Gedanken hineintragen: „allerdings ist in Jerusalem der Ort, wo man anzubeten hat,“ und gar die aller Wirklichkeit widerstreitende Vorstellung samaritischer Anbetung in Jerusalem? Man denke sich: ein reformirter Confessionalist legt jemandem, welchen er für einen lutherischen Confessionalisten hält, die innerprotestantische Streitfrage vor: „Unsere Väter haben in dem Dordracenum den rechten Ausdruck des evangelischen Christenthums gefunden; und ihr sagt, dass in der Concordienformel dieser Ausdruck zu finden ist.“ Da erhält er die Antwort: „Glaube mir, es kommt die Stunde, da ihr weder in dem Dordracenum noch in der Formel von Kloster Bergen das evangelische Christenthum ausgedrückt finden werdet. Ihr übt dasselbe noch unbewusst, wir mit klarem Bewusstsein. Denn das evangelische Christenthum ist wohl von Wittenberg aus hergestellt worden. Aber es kommt die Stunde und ist jetzt da, da die wahrhaft Evangelischen den Protestantismus in Geist und Wahrheit durchführen werden.“ Kann solche Antwort den Sinn haben: Allerdings ist die Concordienformel der rechte Ausdruck des evangelischen Christenthums, aber doch nicht für immer; die Stunde kommt, da ihr Reformirten nicht

mehr in dem Dordracenum, und doch auch nicht in der Concordienformel, den rechten Ausdruck des evangelischen Christenthums finden werdet; denn das Rechte ist wohl von Wittenberg ausgegangen; aber es kommt die Stunde und ist jetzt da, da die wahrhaftigen Evangelischen den Protestantismus in Geist und Wahrheit durchführen werden?" Das wäre ein unerträgliches „Ja und Nein". So ungefähr lässt man Jesum zu der Samariterin sagen: Ihr Samariter thut unrecht, auf Garizim anzubeten, aber recht, nicht in Jerusalem anzubeten; wir Juden haben bisher recht gethan, in Jerusalem anzubeten, aber von jetzt an haben wir es zu unterlassen! Ueber die Vergänglichkeit des jüdischen Cultus kommen wir auch durch jene Einlegungen nicht hinweg. Worin anders aber wurzelt diese Vergänglichkeit, als darin, dass eine örtlich gebundene Anbetung dem Wesen Gottes, welcher Geist ist, widerstreitet? Den Satz „Geist ist Gott" kann auch Franke (S. 101) im A. T. noch nicht nachweisen und nur durch Analogieschlüsse als den vollkommensten Ausdruck der Gottesanschauung der ganzen h. Schrift bezeichnen, in welcher er vielmehr die abschliessende Vollendung darstellt. Dass solche Vollendung aber auch dem in dieser Hinsicht mit dem Garizim-Cultus der Samariter ganz gleichstehenden Jerusalem-Cultus der Juden noch fehlt, dass auch den Juden das *ὑμεῖς προσκυνεῖτε ὃ οὐκ οἴδατε* noch gilt, erhellt doch aus dem Gegensatze der wahrhaftigen Anbeter, von welchen nicht bloss das Anbeten in Geist und Wahrheit, sondern auch das *ἡμεῖς προσκυνοῦμεν ὃ οὐκ οἴδαμεν* gelten muss. Anbeter hat Gott ebensowohl in den Samaritern, wie in den Juden, wie ja selbst die Heiden den Vater schon ehren (Joh. 5, 23, auf welche Stelle Franke gar nicht eingeht), aber noch keine wahrhaftigen. Juden, Samariter, aber auch Heiden, welchen schon der Paulus der Apostelgeschichte 17, 23 eine Verehrung des unbekannten Gottes zuerkannt hat (*ὃ οὖν ἀγνοοῦντες ἀσεβεῖτε*), beten Gott an; aber ihnen fehlt noch das Wissen des Angebeteten, die Erkenntniss, dass „Gott Geist ist", das Anbeten in Geist und Wahrheit. Ihre Anbetung ist eben desshalb noch an besondere Stätten gebunden. Die heutigen

Erklärer, welche den johanneischen Christus hier noch als einen Juden reden lassen können und die wortgetreue Erklärung seiner Worte „sonderbar“ finden, kann man verweisen auf das alte *Κήρυγμα Πέτρου* (in meinem Novum Testamentum extra can. rec. IV. p. 56, 37 sq. ed. II): *Μηδὲ κατὰ Ἰουδαίους σέβεσθε· καὶ γὰρ ἐκεῖνοι μόνοι οἰόμενοι τὸν θεὸν γινώσκειν οὐκ ἐπίστανται, λατρεύοντες ἀγγέλοις καὶ ἀρχαγγέλοις, μηνὶ καὶ σελήνῃ.*

Als Jesus durch die Sabbatheilung am Teiche Bethesda den Anstoss der Juden erregt hat, sagt er Joh. 5, 17: *ὁ πατήρ μου ἕως ἄρτι ἐργάζεται, κἀγὼ ἐργάζομαι.* So tritt er der Ansicht entgegen, welche bei einer Sabbatheilung Jesu der Synagogenvorsteher zu dem Volke ausspricht Luc. 13, 14: *ὅτι ἓξ ἡμέραι εἰσίν, ἐν αἷς δεῖ ἐργάζεσθαι· ἐν αὐταῖς οὖν ἐρχόμενοι θεραπεύεσθε καὶ μὴ τῇ ἡμέρᾳ τοῦ σαββάτου.* Solche Ansicht beruhte aber darauf, dass der Gott des A. T. nach Gen. 2, 2. 3 *κατέπαυσε τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ ὧν ἐποίησε· καὶ εὐλόγησεν ὁ θεὸς τὴν ἡμέραν τὴν ἑβδόμην καὶ ἡγίασεν αὐτήν, ὅτι ἐν αὐτῇ κατέπαυσεν ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ ὧν ἤρξατο ὁ θεὸς ποιῆσαι.* Das bloss anfängliche Schaffen Gottes, welches ein ferneres Schaffen Gottes voraussetzt, gehört jedoch lediglich der LXX-Uebersetzung an, nicht dem Urtexte („welches machend er geschaffen hatte“). Mit der jüdischen Grundansicht von dem Ursabbat Gottes nach den 6 Schöpfungstagen, welchen das *μὴ ἐργάζεσθαι* an jedem Sabbat zu entsprechen habe, ist nun die Antwort des johanneischen Christus nicht zu vereinigen. Der Gott des A. T. hat am 7. Tage aufgehört zu schaffen. Von seinem Vater aber sagt der johanneische Christus aus, dass er ohne Aufhören schafft, und rechtfertigt so sein Wirken am Sabbat. Von der Schwierigkeit, diese Christus-Worte mit der Aussage des A. T. zu vereinigen, weiss Franke (S. 57) so wenig, dass er bemerkt: „Als ob es für Jesum eine andere Möglichkeit gegeben, sein Wirken am Ruhetage zu rechtfertigen, als damit, dass auch Gott mit seinem Eingehen in die Ruhe des 7. Tages nicht aufgehört habe, wirksam zu sein.“

Keine andre Möglichkeit! Rechtfertigt Jesus denn nicht bei Matthäus 12, 1—13 das Aehrenraufen der Jünger als einen Fall der Noth und höherer Dienstpflicht, seine eigene Sabbatheilung aus der Pflicht der Hülfleistung? Der johanneische Christus geht der Sache auf den Grund. Es handelt sich um die Vereinbarung des Wirkens mit dem Sabbat an sich. Welchen Sinn aber kann das Eingehen Gottes in die Ruhe des 7. Tages noch haben, wenn Gott „bis jetzt", also ununterbrochen wirkt? Das „bis jetzt" schliesst selbst eine Unterbrechung des göttlichen Schaffens, wobei die LXX stehen bleiben, aus. Der jüdischen Vorstellung, dass ein Wirken am Sabbat unstatthaft ist, weil Gott an dem Ursabbat aufgehört habe zu wirken, stellt der johanneische Christus nicht etwa die Behauptung entgegen, dass Gott nach der Unterbrechung seiner Wirksamkeit durch den Ursabbat wieder fortgefahren habe zu wirken, was ja auch sein Wirken am Sabbat gar nicht rechtfertigen würde, sondern die Behauptung, dass sein Vater ununterbrochen wirkt, also auch des Sohnes Wirksamkeit durch keinen Sabbat unterbrochen werden darf. Franke (S. 67) bringt hier sogar den höchsten Ausdruck des Sabbatsgedankens heraus: „So gewiss die Worte 5, 17 das Wirken Jesu am Sabbat nur rechtfertigen können, wenn sie dasselbe als das Abbild der Wirksamkeit Gottes darstellen, welche trotz seines Eingangs in die Ruhe des Schöpfungssabbats fortdauert, so gewiss kann Jesu That mit dem Vorbilde der göttlichen Sabbatruhe nicht in Widerspruch stehen. Dann aber ist auch von einer Uebertretung des — recht verstandenen — Sabbatgesetzes nicht die Rede. Sofern vielmehr dieses das Verhalten Gottes zum Vorbilde dem Frommen macht, — bietet das Wort Jesu — des Sabbatsgedankens höchsten Ausdruck, also des Gesetzes Erfüllung." Wo ist da eine Belehrung, dass „der Eingang Gottes in die Ruhe des Schöpfungssabbats" mit seinem Wirken „bis jetzt" vereinbar sei? Von einer so „leichtfertigen" (S. 158) Vereinigung des unaufhörlichen und ununterbrochenen Schaffens Gottes mit dem Ursabbat hat auch das ganze jüdische und christliche Alterthum noch nichts gewusst. Der jüdische Alexandriner Aristobulos

(bei Eusebius praepar. ev. XIII, 12, 11) wehrt die Ansicht, *μηκέτι ποιεῖν τὸν θεόν*, nur dadurch ab, dass er die göttliche *κατάπαυσις* auf die Ordnung der Welt für alle Zeit umdeutet, also buchstäblich beseitigt. Aehnlich Philo Leg. Alleg. I, 2. 3 (I, 44) und Clemens v. Alex. Strom. VI, 16, 141 p. 813. Der christliche Brief des Barnabas c. 15, 5. 8 weiss sich nicht anders zu helfen, als so, dass er die göttliche Ruhe in die Zukunft eines 7. Jahrtausends verlegt. Die gewöhnliche christliche Vorstellung aber, welche man aus Tertullianus u. A. kennen lernt, erhält ihren klassischen Ausdruck in den Constitt. app. II, 36: *καὶ σαββατιεῖς διὰ τὸν παυσάμενον μὲν τοῦ ποιεῖν, οὐ παυσάμενον δὲ τοῦ προνοεῖν.* Auch was Franke (S. 106) ausführt, kann das unaufhörliche und ununterbrochene Schaffen Gottes nicht zusammenreimen mit einem Aufhören oder einer Unterbrechung desselben am Ursabbat. Wir stehen hier mindestens an der Grenze der gnostischen Unterscheidung des vollkommenen, ewig schaffenden Gottes und des alttestamentlichen Gottes, welcher nach 6 Schöpfungstagen aufgehört hat zu schaffen.

In derselben Rede sagt Jesus Joh. 5, 37 von dem Vater, welcher ihn sandte, zu den Juden: *οὔτε φωνὴν αὐτοῦ πώποτε ἀκηκόατε οὔτε εἶδος αὐτοῦ ἑωράκατε.* Nach dem A. T. aber hatten die Israeliten bei der Gesetzgebung auf Sinai die Stimme Gottes gehört (Exod. 20, 19. Deut. 4, 12. 36) und seine Gestalt gesehen. Exod. 20, 19 (22) wird zu den Israeliten gesagt: *ὑμεῖς ἑωράκατε ὅτι ἐκ τοῦ οὐρανοῦ λελάληκα πρὸς ὑμᾶς*, Deut. 14, 12: *καὶ ἐλάλησε κύριος πρὸς ὑμᾶς ἐκ μέσου τοῦ πυρὸς φωνὴν ῥημάτων ἣν ὑμεῖς ἠκούσατε.* 4, 36: *ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀκουστὴ ἐγένετο ἡ φωνὴ αὐτοῦ — καὶ τὰ ῥήματα αὐτοῦ ἤκουσας ἐκ μέσου τοῦ πυρός.* Exod. 24, 10 heisst es von Mose, Aharon, Nadab, Abihu und den 70 Aeltesten: „und sie sahen den Gott Israels", was schon die LXX abgeschwächt haben in: *καὶ εἶδον τὸν τόπον, οὗ εἱστήκει ὁ θεὸς τοῦ Ἰσραήλ.* Num. 12, 8 von Mose: „die Gestalt Jhvh's schaut er", was die LXX wieder abgeschwächt haben: *καὶ τὴν δόξαν κυρίου εἶδε.* Deut. 5, 4: *πρόσωπον κατὰ πρόσωπον*

ἐλάλησε κύριος πρὸς ὑμᾶς ἐν τῷ ὄρει ἐκ μέσου τοῦ πυρός. Schon Jakob sagt Gen. 32, 31: *εἶδον γὰρ θεὸν πρόσωπον πρὸς πρόσωπον.* Jesaja C. 6 und Ezechiel C. 1 haben den Gott des A. T. gesehen, was bei Ersterem Joh. 12, 41 auf die Herrlichkeit Christi gedeutet wird. Selbst wenn man dem vierten Evangelisten noch weitere Umdeutungen zuschreibt und ihn sich an die mitunter abschwächende LXX-Uebersetzung halten lässt, fragt es sich, wie die von ihm mitgetheilten Worte Jesu, dass die Juden von seinem Vater weder eine Stimme jemals gehört noch dessen Gestalt gesehen haben, zu vereinigen ist mit den ausdrücklichen Aussagen des A. T., dass Jakob Gott von Angesicht zu Angesicht sah, dass die Israeliten am Sinai seine Stimme hörten, dass Gott auf Sinai mit ihnen redete von Angesicht zu Angesicht. Franke (S. 29 f.) erklärt den Widerspruch für blossen Schein, selbst dem Buchstaben des A. T. gegenüber, welches fort und fort hervorhebe, dass das in Erscheinung tretende Göttliche nicht schlechthin Gott selbst, sondern nur mehr oder minder adäquate Offenbarungsformen gewesen, und die Unsichtbarkeit des Wesens Gottes festhalte. Allein in der angezogenen Stelle Exod. 33, 20 handelt es sich gar nicht um eine „Unsichtbarkeit des Wesens Gottes", sondern nur darum, dass das Angesicht Gottes wohl sichtbar ist, aber sein Anblick den Menschen tödtet, was nicht einmal mit andern Stellen des A. T. im Einklang steht. Der apokryphische Sirach sagt wohl 45, 35 (l. 3) nur, Gott habe dem Moses „von seiner Herrlichkeit gezeigt", tritt aber noch gar nicht in Gegensatz gegen die Theophonien und Theophanien des A. T. Darf nun Franke auch von Joh. 5, 37 behaupten, dass die Worte nicht die Israel gewährte hörbare und sichtbare Offenbarung des wahren Gottes leugnen, sondern nur deren schriftgemässe Schranken hervorheben? Einen Gegensatz der Worte gegen die Juden kann auch er nicht leugnen, will ihn aber, mit Ausschluss der Heilsgeschichte des alten Bundes, auf die Juden der Zeit Jesu beschränken. Mit demselben Rechte dürfte man auch Joh. 1, 18 (*θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε*) und 1 Joh. 4, 12 (*θεὸν οὐδεὶς πώποτε τεθέαται*) so verstehen, dass den wahren

Gott niemand gesehen hat — ausser der Heilsgeschichte des alten Bundes. Ebenso würde man zu Joh. 6, 46 (*οὐχ ὅτι τὸν πατέρα ἑώρακέν τις*) hinzudenken dürfen: ausser Moses und den Aeltesten u. s. w. Wie unstatthaft solche Beschränkung auf die jüdischen Zeitgenossen Jesu ist, lehrt schon deren eigene Aussage Joh. 9, 29: *ἡμεῖς οἴδαμεν ὅτι Μωυσεῖ λελάληκεν ὁ θεός*. Nicht von sich selbst, sondern von Mose sagen sie Anreden Gottes aus. Nur die mosaische Gottesoffenbarung, auf welche die Juden sich stützten, kann gerade in diesem Zusammenhange gemeint sein, wo Jesus gleich 5, 39 auch die Meinung der Juden, in ihren Schriften ewiges Leben zu haben, als Wahn bezeichnet. Und so entsetzlich es für Viele auch sein mag, so liegt es doch in der Sache selbst, die Lehre des gnostischen Simon Clem. Hom. XVIII, 4 zu vergleichen: *πατέρα τινὰ ἐν ἀποῤῥήτοις ὄντα ἀνήγγειλεν, ὃν καὶ ὕψιστον ὁ νόμος λέγει, ἀφ᾽ οὗ οὔτε ἀγαθὴ οὔτε κακὴ ἠκούσθη φωνή, ὡς ἐν τοῖς θρήνοις* (3, 37) *καὶ Ἱερεμίας μαρτυρεῖ*. Dieser Höchste, von welchem niemals eine Stimme vernommen worden ist, steht eben über dem Weltschöpfer und dem Gesetzgeber, also über dem getheilten Gotte des A. T. Von dem ungetheilten Gotte des A. T. wird der vierte Evangelist nicht jedes Verhältniss zu dem wahren Gotte geleugnet haben. Er wird in seiner hörbar und sichtbar vermittelten Offenbarung etwas Abbildliches von der höchsten Wahrheit anerkannt haben. Aber kann er der Vater Christi selbst sein, dessen Stimme niemals von den Juden gehört, dessen Gestalt von ihnen nicht gesehen ist?

Darüber, wie Joh. 6, 32 mit der unverbrüchlichen Geltung des A. T. für das Christenthum zu vereinigen ist, hat Franke sich nur beiläufig (S. 52) geäussert. Die Galiläer haben sich 6, 31 berufen auf das Manna der Vorväter in der Wüste, *καθώς ἐστιν γεγραμμένον Ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἔδωκεν αὐτοῖς φαγεῖν*. Wirklich heisst es Exod. 16, 4: *ἰδοὺ ἐγὼ ὕω ὑμῖν ἄρτους ἐξ οὐρανοῦ*. Ps. 78, 24. 25: *καὶ ἔβρεξεν αὐτοῖς μάννα φαγεῖν καὶ ἄρτον οὐρανοῦ ἔδωκεν αὐτοῖς*. 105, 40: *ἄρτον οὐρανοῦ ἔπλησεν αὐτούς*. Weish. Sal. 16, 20: *ἕτοιμον ἄρτον αὐτοῖς ἀπ᾽ οὐρανοῦ ἔπεμψας ἀκοπιάτως*. Gleichwohl

antwortet Jesus Joh. 6, 32: *Ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν· οὐ Μωυσῆς δέδωκεν ὑμῖν τὸν ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, ἀλλ' ὁ πατήρ μου δίδωσιν ὑμῖν τὸν ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ τὸν ἀληθινόν.* Wird es da nicht, trotz jener Schriftstellen, geleugnet, dass das mosaische Manna das Brod vom Himmel gewesen sei? Wird nicht vielmehr behauptet, dass erst der Vater Christi das Brod vom Himmel giebt? Franke weiss nichts andres einzuwenden, als: Jesus gebe dem Gedanken eine andre Wendung durch den Artikel: „das Brod vom Himmel“ und hebe die Thatsache der Mannaspendung mehrfach hervor (Vs. 49. 58), was gar nicht in Frage steht. Jesus betheuert eben nicht: „Nicht Moses hat euch das Brod vom Himmel gegeben, sondern mein Vater“, vielmehr: 1) Nicht das mosaische Manna, welches doch im A. T. „Brod vom Himmel“ genannt wird, war „das (wahrhaftige) Brod vom Himmel“, 2) das wahrhaftige Brod vom Himmel wird von meinem Vater erst jetzt (in mir) gegeben. Heisst das nicht: Trotz jener Schriftstellen ist das mosaische Manna nicht das (wahrhaftige) Brod vom Himmel gewesen? Das A. T. bietet auch hier nur einen schattenhaften Abriss des Himmlischen oder Wahrhaftigen, was der Vater erst in Christo offenbart. Auch hier liegt die Unterscheidung des christlichen Gottes von dem alttestamentlichen mindestens sehr nahe. Das Schriftwort des A. T. enthält nicht mehr als eine dunkle Ahnung der christlichen Wahrheit und erhält durch Jesum seine Berichtigung (vgl. Hebr. 9, 10). Kein ernstlicher Gegengrund gegen solche Nichtunverbrüchlichkeit des A. T. für das Christenthum kann aus Joh. 10, 35 entlehnt werden, wo Jesus mit Beziehung auf die Aussage des jüdischen „Gesetzes“ (Ps. 82, 6) *θεοί ἐστε* bemerkt: *εἰ ἐκείνους εἶπεν θεούς, πρὸς οὓς ὁ λόγος ἐγένετο τοῦ θεοῦ, καὶ οὐ δύναται λυθῆναι ἡ γραφή.* Die Unverbrüchlichkeit der Schrift des jüdischen Gesetzes (10, 34 *ἐν τῷ νόμῳ ὑμῶν*) kann sich zunächst nur auf das Judenthum beziehen, ohne den *καιρὸς διορθώσεως* (Hebr. 9, 10) auszuschliessen. Ueberdiess redet Jesus hier nur ex concessis, wie er gleich Joh. 10, 37 hypothetisch fortfährt: *εἰ οὐ ποιῶ τὰ ἔργα τοῦ πατρός μου.*

Selbst Weiss (Joh. Lehrbegr. S. 106. 109. 119) musste in K. R. Köstlin's Darstellung als richtig anerkennen die Beschränkung des Interesses, welches unser Evangelist an der Schrift des A. T. habe, auf das Zeugniss von Christo (vgl. Joh. 5, 39). Und wenn auch Franke (S. 56) dieses Zugeständniss „energisch zu beanstanden" findet, so konnte es ihm doch, bei aller Anstrengung, durchaus nicht gelingen, dasselbe rückgängig zu machen.

Den behaupteten Dualismus der Weltansicht hat Franke nicht so eingehend wie den Antijudaismus besprochen. In der Ausführung über Gott und Welt bei Johannes (S. 91—143) ist er hauptsächlich bemüht, den angeblichen Alexandrinismus des Verfassers, welcher freilich nicht ausreicht, darzuthun als: „Fiction vorurtheilsvoller Kritik und unbesonnener Interpretation" (S. 92), versteigt sich aber, bei allem Beachtenswerthen, was er sagt, zu dem auf keinen Fall haltbaren Ergebniss: „dass auch das Theologumenon vom Logos seinen Eingang in das N. T. gefunden als Bestandtheil der alttestamentlich-jüdischen Weltanschauung" (S. 131 f.). Schliesslich kann er es selbst nicht leugnen, dass auch Johannes, „diesmal nicht sowohl mit der alttestamentlichen, als mit der zeitgenössischen jüdischen Anschauung, welche auch die des gesammten N. T. ist, übereinstimmend, von einem Gegensatze von Gott und Welt" weiss (S. 136). Aber dieser Gegensatz soll nicht in kosmischem Dualismus begründet, auch unmöglich als ein Naturverhältniss anzusehen sein, sondern auf das ethische Gebiet verweisen. Dabei soll Johannes durch seine Speculation eben nicht weiter geführt werden, als das ihn treibende religiöse Interesse es gebietet, und die eigene Aussage thun, „unbekümmert um Consequenzen, welche man etwa aus seinen Worten ableiten könnte, obwohl sie seinem Gedankenkreise völlig fremd sind" (S. 137). Ob er wohl je darüber nachgedacht habe, wie sich mit dem *πάντα δι᾽ αὐτοῦ ἐγένετο* (Joh. 1, 3) das *ἀπ᾽ ἀρχῆς ὁ διάβολος ἁμαρτάνει* (1 Joh. 3, 8) verträgt? „Er will ja nur hervorheben, dass alles Sündigen im Teufel seinen Grund habe, genau wie er [Joh.] 8, 44 Wahrheits-

hass und Mordgesinnung auf ihn zurückführt, welcher sich als Lügner und Menschenmörder von Anfang der Geschichte an erwiesen." In solcher, wie ich meine, unstatthaften Beschränkung des Anfangs auf die Geschichte ist Franke jedoch nicht so sicher, dass er nicht hinzufügte: „Eben darum aber sind die Aussagen des Johannes über den Teufel, wie über das Böse und die Bösen in der Welt nicht völlig gegen Missdeutung geschützt, nämlich gegen die Ansicht, dass das Böse und die dasselbe tragende Macht als ein uranfängliches, aller Geschichte vorgängiges, selbst das Werden der Welt schon mitbestimmendes aufgefasst werde." Gegen solche Deutung ist der Evangelist freilich nicht geschützt, wenn er 1 Joh. 3, 8 schreibt: „Wer die Sünde thut, ist aus dem Teufel; denn von Anfang an sündigt der Teufel", nicht „sündigte", wie Joh. 8, 44 von dem Anfange der Geschichte das Präteritum braucht: *ἐκεῖνος ἀνθρωποκτόνος ἦν ἀπ᾽ ἀρχῆς.* Die „naive Unbestimmtheit" des Johannes reicht nicht aus, wenn dieser an letzterer Stelle fortfährt: *καὶ ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐχ ἕστηκεν, ὅτι οὐκ ἔστιν ἀλήθεια ἐν αὐτῷ· ὅταν λαλῇ τὸ ψεῦδος, ἐκ τῶν ἰδίων λαλεῖ.* Da wird ja von der geschichtlichen Bethätigung des Menschenmords (*ἦν*) unterschieden ein „Nichtstehen in der Wahrheit", welches als ein wesenhaftes dadurch begründet wird, dass Wahrheit in ihm nicht ist. Wer solche Aussagen nicht auf das Wesen des Teufels beziehen will, darf es auch nicht auf das Wesen Gottes beziehen, dass *σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν οὐδεμία* (1 Joh. 1, 5), nicht auf das Wesen Christi, dass *ἁμαρτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν.* Nur wenn der Teufel von Anfang seines Bestehens an sündigt, hat der Satz 1 Joh. 3, 8 rechten Sinn, dass der die Sünde Thuende aus ihm ist. Wie nach der einen Stelle die Lüge das Wesen des Teufels ist, so weist in der andern Stelle das uranfängliche und ununterbrochene Sündigen des Teufels auf sein böses Wesen zurück.

Von „der Lachmann-Hilgenfeld'schen Entdeckung des Vaters des Teufels in Joh. 8, 44" (S. 138) will ich hier nicht weiter reden, sondern nur noch auf den Gegensatz der Gottes- und der Teufelskindschaft in der Menschheit eingehen. Auch hier

will Franke (S. 139 f.) nur eine specifisch religiöse Betrachtung der Dinge, nicht eine gnostische Wesensunterscheidung wahrnehmen. Die innere Bestimmtheit von Licht und Finsterniss, gut oder böse, Gott oder Teufel stelle sich dem Johannes gut hebräisch als ein Verhältniss der Abstammung dar. Es sei also nicht eine Wesensverschiedenheit, sondern ein einmal zu Stande gekommenes Verhältniss innerlicher Bestimmtheit durch Gott oder den Teufel, was in der Entscheidung über Annahme oder Nichtannahme der Gottesoffenbarung in Jesu Christo hervortrete. So meint Franke das Nichtkönnen oder Nichtanderskönnen in utramque partem (Joh. 3, 3. 12. 5, 44. 47. 6, 44. 7, 7. 8, 43) ohne Wesensunterschiede in der Menschheit erklären zu können. Der Hass gegen Jesum werde ja auch als ein völlig willkürlicher bezeichnet (Joh. 5, 40. 15, 25), wie andrerseits Joh. 6, 46 von einem freien Eingehen auf die göttliche Weisung die Rede sei. Als ob irgend ein Vertreter wesenhafter (oder, was sachlich auf dasselbe hinauskommt, durch den Unterschied göttlicher Erwählung oder Nichterwählung gesetzter) Unterschiede in der Menschheit die Verwirklichung durch das Wollen, des Bösen wie des Guten, aufgehoben hätte, wie wenn irgend ein Prädestinatianer den Hass der Nichterwählten gegen das Gute als nicht zurechnungsfähig angesehen hätte! Auch der Sinn, welchen der Sohn Gottes den Gläubigen gegeben hat, damit sie den Wahrhaftigen erkennen (1 Joh. 5, 20), schliesst eine wesenhafte Bestimmtheit zum Guten ebenso wenig aus, wie andrerseits die Verstockung das Gegentheil. „Wer aus Gott ist, hört die Worte Gottes (hat das Organ, sie zu vernehmen), desshalb höret (vernehmet) ihr nicht, weil ihr nicht aus Gott seid“ (Joh. 8, 47). Gerade hier führt Franke weit ab von dem wirklichen Sinne des Evangelisten, welcher Joh. 12, 39. 40 schreibt: *διὰ τοῦτο οὐκ ἠδύναντο πιστεύειν, ὅτι πάλιν εἶπεν Ἡσαΐας τετύφλωκεν αὐτῶν τοὺς ὀφθαλμοὺς καὶ ἐπώρωσεν αὐτῶν τὴν καρδίαν, ἵνα μὴ ἴδωσιν τοῖς ὀφθαλμοῖς καὶ νοήσωσιν τῇ καρδίᾳ καὶ στραφῶσιν καὶ ἰάσομαι αὐτούς.* Jes. 6, 10 lautet im Urtexte: „Verstocke du das Herz dieses Volkes, er-

schwere sein Gehör und seine Augen blende, auf dass es nicht schaue mit seinen Augen und mit seinen Ohren höre, sein Herz einsehe, und es sich bekehre, und man es heile!“ Die LXX milderten: *ἐπαχύνθη γὰρ ἡ καρδία τοῦ λαοῦ τούτου καὶ τοῖς ὠσὶν αὐτῶν βαρέως ἤκουσαν καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῶν ἐκάμμυσαν, μήποτε ἴδωσιν τοῖς ὀφθαλμοῖς καὶ τοῖς ὠσὶν ἀκούσωσι καὶ ἐπιστρέψωσι καὶ ἰάσομαι αὐτούς.* So auch Matth. 13, 14. 15. Der vierte Evangelist führt ausdrücklich, keineswegs in „naiver Unbestimmtheit“, einen Verblendenden und Verstockenden ein, welcher der göttlichen Heilsabsicht widerstrebt. Dass dieser Verblendende der Teufel ist, sollte man auch ohne Vergleichung von 2 Cor. 4, 4 erkennen. Es beruht wohl auf dem Vorgange von Meyer und Weiss, widerstreitet aber dem Wortlaute und dem Sinne des Evangelisten, wenn Franke (S. 140) vielmehr eine göttlich verhängte Verstockung finden kann. Gott sollte das jüdische Volk verblendet und verstockt haben, damit Christus (oder Gott?) es nicht heile! Solchen Antijudaismus hat noch kein Kritiker dem vierten Evangelisten zugeschrieben. Gerade indem man solche Ausflüchte versucht, kann man Unbefangene nur in der Einsicht bestärken, dass eine teuflische Verblendung und Verstockung der Heilsabsicht Gottes und Christi in der Menschheit (vgl. 1, 7. 3, 17. 12, 32) mit Erfolg entgegentrat, oder dass auch die Erscheinung des Lichtes in der Welt an der hierher nicht gekommenen, sondern einheimischen Finsterniss eine unüberwindliche Schranke fand.

Hat der Berner Theolog den johanneischen Aar so kühn sich emporschwingen lassen, dass der Boden der geschichtlichen Wirklichkeit seinen Augen fast entschwand, so hat ihn der Hallische Theolog, wie es schon so viele Vorgänger versucht haben, zu zähmen und auf dem Gehöfte der gangbaren Schriftlehre festzuhalten unternommen.

XIX.

Forschungen über die Apostelgeschichte.

Von

Prof. Dr. H. Holtzmann in Strassburg i. E.

I.

Ueber die Quellen des ersten Theiles der Apostelgeschichte.

Während Zeller (Die Apostelgeschichte, S. 500 f.) und Overbeck (de Wette's Erklärung der Apostelgeschichte, S. LVI. LVIII) für die früheren Partien der Apostelgeschichte Quellen voraussetzten, in welchen Jerusalem als Ausgangspunkt der neuen Religion dargestellt, die Urgemeinde verherrlicht und Petrus auf Kosten des Paulus hervorgehoben wird, wollte Volkmar (nach dem Vorgange von Ziegler, Bertholdt und Kuinöl) die fragliche schriftstellerische Grundlage geradezu in jener judenchristlichen Parteischrift finden, welche unter dem Namen *κήρυγμα* oder *κηρύγματα Πέτρου* cursirte (Religion Jesu, S. 282). Hat sich nun seither auch herausgestellt, dass dieses Buch erst späteren Datums und höchstens etwa gleichzeitig mit unserer Apostelgeschichte entstanden ist (vgl. Lipsius: Quellen der römischen Petrussage, S. 14 f.), so könnten doch recht wohl beide Werke auf derselben Basis ruhen, wie auch Keim die Verwandtschaft der Petrusquelle unsrer Apostelgeschichte mit den Grundlagen der Clementinen anerkannt hat (Protestantische Kirchenzeitung, 1872, S. 151). Das aber wären dann eher die sog. *πράξεις Πέτρου* gewesen, welche Hilgenfeld (Einleitung, S. 606) und Hausrath (Neutest. Zeitgesch. III, S. 424. 2. Aufl. IV, S. 240 f.) namhaft machen. Nach Schwanbeck's Vorgang spricht Davidson von einer zusammenhängenden Geschichte des Petrus (Introduction to the study of the N. T. II, S. 137), welcher nach Holsten übrigens nicht der ursprüngliche, sondern der

judaistisch umgeformte Petrus gewesen wäre (Die drei ursprünglichen Evangelien, S. 8. 20 f. 32).

Dem gegenüber stellt nun A. Jacobsen in der wissenschaftlichen Beilage zum Programm des Friedrich-Werder'schen Gymnasiums, betitelt „Die Quellen der Apostelgeschichte" (Berlin 1885), die These auf, der Verfasser von Act. 1—12 habe gar keine schriftliche Quelle vor sich gehabt, sondern erbaue seinen Bericht lediglich auf Grund von mehr oder minder glücklichen Combinationen, die sich an Notizen der ihm vorliegenden Paulusbriefe anschliessen (S. 8), wobei zuweilen Nachbildungen, beziehungsweise Entlehnungen aus der evangelischen Geschichte mitunter fliessen. Beide Wahrnehmungen sind an ihrem Orte richtig. Sie reichen aber nicht aus, um den Thatbestand zu erklären. Nicht der Verfasser der Apostelgeschichte ist es, welcher den paulinischen Briefen die Vorstellung von der durch die Urapostel geleiteten Jerusalemer Gemeinde entnommen hat (S. 15), sondern vorher schon hatte es in der Tendenz der gebrauchten Quellenschrift gelegen, die Vorzüge der paulinischen Gemeinden auf die jerusalemische, aber auch die Bedeutung des Paulus als Urhebers der Heidenmission auf den Petrus zu übertragen. Beides lässt sich besonders anschaulich an der Geschichte vom Hauptmanne Cornelius erkennen (10, 1—11, 18), wo nicht blos in völlig unhistorischer Weise Petrus das Lebenswerk und die Grundsätze des Paulus vertritt, sondern auch als Beweismittel dafür, dass die bekehrten Heiden den heiligen Geist empfangen haben, die Glossolalie auftritt (10, 46). Nun sind Sache wie Name auf dem Boden der paulinischen Gemeinden entstanden und verstehen sich aus dem ekstatischen Wesen heidnischer Culte. Da nun aber das λαλεῖν γλώσσαις, wo es ausser 2, 3 f. in der Apostelgeschichte noch Erwähnung findet, nämlich 10, 46 und 19, 6, mit dem aus 1 Cor. 12—14 bekannten identisch ist und da ferner die sachliche Identität des Vorgangs 10, 46 mit dem Pfingstereignisse 10, 47. 11, 15. 17 ausdrücklich bezeugt wird (Wendt in Meyer's Handbuch zur Apostelgeschichte, 5. Aufl. S. 58), so bestätigt der vorliegende Sachverhalt durchaus die Annahme einer Uebertragung des

specifischen Charisma's paulinischer Gemeinden auf die erste Jüngerschaft mit der Tendenz der Verherrlichung der letzteren (so nach Volkmar's Vorgang auch Schenkel: Bibel-Lex. V, S. 736). Dazu stimmt es, dass die Umsetzung des Phänomens in ein Sprachwunder sichtlich auf Grund einer älteren Darstellung aufgetragen ist, welche ihre Farben dem ersten Corintherbriefe entlehnt hatte. Daher ist an beiden Stellen der Name gleichlautend (*γλώσσαις λαλεῖν*), und erinnert speciell Apg. 2, 4 *καθὼς τὸ πνεῦμα ἐδίδου ἀποφθέγγεσθαι αὐτοῖς* an 1 Cor. 12, 8 (*διὰ τοῦ πνεύματος δίδοται λόγος σοφίας*) und 11 (*διαιροῦν ἑκάστῳ καθὼς βούλεται*), wornach also nicht blos die Gabe selbst, sondern auch Art und Maass der Vertheilung dem heiligen Geiste zusteht. Den Inhalt der Zungenrede bilden nach Apg. 2, 11 *τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ* (vgl. 10, 46), wie nach 1 Cor. 14, 2 der Zungenredner *πνεύματι λαλεῖ μυστήρια*. Der Eindruck endlich, welchen die Glossolalie hervorbringt, ist nach der Apostelgeschichte der, dass Alle bestürzt werden (2, 6 *τὸ πλῆθος συνεχύθη*), indem die Einen nicht wissen, *τί θέλει τοῦτο εἶναι* (2, 12), die Anderen aber auf Trunkenheit schliessen (2, 13). So ist nach 1 Cor. 14, 22 die Zungenrede ein *σημεῖον τοῖς ἀπίστοις*; Unbetheiligte verstehen nichts davon (14, 16 *τί λέγεις οὐκ οἶδεν*), oder aber sie glauben Rasende vor sich zu haben (14, 23 *ὅτι μαίνεσθε*). Bei solcher Sachlage entstammt höchst wahrscheinlich auch die Bezeichnung der Zungen als *ἕτεραι* (2, 4) dem prophetischen Citate 1 Cor. 14, 21 *ὅτι ἐν ἑτερογλώσσοις καὶ ἐν χείλεσιν ἑτέρων λαλήσω τῷ λαῷ τούτῳ*. Auch 1 Cor. 14, 10. 11 ist von den mancherlei Sprachen der Völker und von der Unverständlichkeit derselben für den, welcher dem betreffenden Volke nicht angehört, die Rede. Indem unser Verfasser demgemäss die Glossolalie als philologisches Wunder fasst, geräth er mit dieser seiner Deutung freilich in unlösbaren Conflict mit 1 Cor. 14, sofern sich hier die ganze Erörterung gerade um das Merkmal der Unverständlichkeit dreht, während der Pfingstbericht unserer Apostelgeschichte gegentheils in dem Wunder der allgemeinen Verständlichkeit der Zungenrede gipfelt

(Wendt, S. 61). Aber die Quelle wird von dieser Instanz nicht betroffen. Denn als der *ἑρμηνευτής*, welcher der an sich unverständlichen Zungenrede nach 1 Cor. 14, 5. 13. 26—28 erstehen muss, tritt Apg. 2, 14 f. Petrus auf; daher 2, 26 *ἠγαλλιάσατο ἡ γλῶσσά μου*. Kein Zweifel also, dass eine Darstellung, derzufolge die paulinische Glossolalie als Beweismittel für die Realität der Geistesmittheilung der Urgemeinde vindicirt wird, von denselben Voraussetzungen ausgeht, wie etwa im Matthäusevangelium (16, 17) die Erklärung des Petrusbekenntnisses nach Maassgabe von 1 Cor. 12, 3 und Gal. 1, 16. Wie Petrus, indem er Jesum einen Herren nennt, dies nicht einer Berathung mit Fleisch und Blut, sondern einer unmittelbaren Geistesoffenbarung verdankt, folglich gerade auch nach paulinischem Maassstabe gemessen die rechte Leistung noch vor Paulus vollbringt, so weist die Urgemeinde noch vor den paulinischen Gemeinden auf, was nach dem Urtheil der letzteren als Kriterium des Geistesbesitzes gelten muss. Sofort wird aber auch klar, dass wir in allen den Zügen, durch welche die Glossolalie der Apostelgeschichte über diejenige des ersten Corintherbriefes hinausgeht, die Spuren einer, die Auffassung des Redactors der Apostelgeschichte erkennbar machenden, Verarbeitung der Quelle anzuerkennen haben. Dahin gehört also nicht blos das doppelte *εἷς ἕκαστος τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ* (2, 6. 8), sondern die ganze Darstellung von 2, 6 *ὅτι ἤκουσεν* an, insonderheit auch der Völkerkatalog Vs. 9—11, welcher überdies im Widerspruch mit Vs. 5. 14 Festpilger voraussetzt. Den leitenden Gesichtspunkt für eine solche Metamorphose des Zungenredens haben schon Gfrörer, Schneckenburger, Overbeck und D. Völter („Zur Geschichte der apostolischen Zeit" in den „Theologischen Studien aus Würtemberg" 1882, S. 135 f.) ausfindig gemacht; den ersten Anlass dazu aber bot das missverstandene *ἑτέραις γλώσσαις*.

Wenden wir uns wieder zu unserem Ausgangspunkt, dem Cornelius-Abschnitte zurück, so ist dessen Beziehung zum Aposteldecret längst bemerkt worden (vgl. diese Zeitschrift Jahrg. 1883, S. 165). Sowohl Petrus wie Jakobus beziehen

sich in ihren Reden auf 10, 1 — 11, 18. Um Regelung des socialen Verhältnisses, insonderheit der Tisch- und Speisegemeinschaft zwischen Juden- und Heidenchristen handelt es sich beiderseits. Die Wichtigkeit des ganzen Vorganges, der dem Petrus den Vortritt in der Heidenmission sichert, gibt sich schon in dem doppelten Berichte über die Vision zu erkennen. Wie sehr aber der zweite Bericht, die Scene in Jerusalem, die Hauptsache bildet (wegen 11, 18), geht auch daraus hervor, dass nur 11, 3 (*συνέφαγεν αὐτοῖς*) der leitende Gesichtspunkt und eben damit auch die Analogie zu Gal. 2, 12 *μετὰ τῶν ἐθνῶν συνήσθιεν* (beiderorts als Vorwurf eingeführt, vgl. Jacobsen, S. 14 f.) deutlich hervortritt, während die Erklärung des Petrus 10, 28 zwar dem Zusammenhange nach auf die Frage des *συνεσθίειν* zu beschränken ist (Wendt, S. 239 f.), dem Wortlaute nach (*κολλᾶσθαι ἢ προσέρχεσθαι*) aber eine Uebertreibung enthält, welche die Redaction eines specieller gemeinten Berichtes durch die Hand eines geborenen Heiden erkennen lässt. Da nun der Centurio dieser und anderen Stellen (10, 35. 11, 1. 18. 15, 7) zufolge als Heide gedacht ist, in einer entgegengesetzten Reihe aber offenbar als Proselyt erscheint (vgl. 10, 2 mit 13, 16. 26) und nach dem Vorbilde des Hauptmannes von Kapernaum charakterisirt wird (vgl. 10, 2 mit Luc. 7, 4. 5), so tritt auch hier ein Hiatus zwischen ursprünglichem und gegenwärtigem Bericht zu Tage.

Ist hier ein späteres Vorkommniss dadurch unschädlich gemacht, dass die Apostelgeschichte die Urapostel schon vorher Position in der betreffenden Frage nehmen lässt (Jacobsen, S. 19), also durch Antecipation (S. 15), so liegt es allerdings nahe, einen ähnlichen Fall auch bezüglich der Parodie des Paulus durch das fingirte Bild des Simon Magus (8, 9—24) zu statuiren. Hier haben nach Volkmar's Vorgang (Theol. Jahrbücher, 1856, S. 279 f. Religion Jesu, S. 287 f.), Overbeck (de Wette's kurze Erklärung, 4. Aufl. S. LVIII. 120. 125 f.), Hilgenfeld (Einleitung, S. 595. 606), Hausrath (Neutest. Zeitgeschichte IV, S. 141. 240), Lipsius (Die Quellen der Petrussage, S. 10. 28) Anlehnung an eine bereits schriftlich

fixirte Darstellung mehr oder weniger wahrscheinlich befunden. Simon bedeutet schon in der Grundlage der Stelle ein Zerrbild des Paulus. Daher er nicht blos als die grosse Kraft Gottes (2 Cor. 12, 9), sondern auch als angemaasster Apostel erscheint (Apg. 8, 18 f.), welcher sich die Anerkennung der Urgemeinde durch Geldunterstützung gewinnen will (Gal. 2, 10. 1 Cor. 16, 1 f. 2 Cor. 8, 1 f.). Unmittelbar nach dem Orte, da die Quelle zum erstenmal von ihrem Magier, d. h. von Paulus redete, spricht auch die Apostelgeschichte von Simon Magus, keilt dieses Bild aber absichtlich zwischen die Christenverfolgung (8, 3) und die Bekehrung des Paulus (9, 3 f.) ein, so dass eine Beziehung auf den Apostolat des Letzteren nicht mehr möglich ist. Im Gegentheil wird Paulus 13, 6 f. und 19, 13 f. als Feind jeglicher Magie und aller schwarzen Künste geschildert. Besonders instructiv sind die Stellen 8, 21, wo man κλῆρος mit 1, 17 (25) von der ἀποστολή verstehen muss, und 13, 6 f., wo man nur statt Paulus Petrus und statt Elymas Paulus setzen darf, um den ursprünglichen Sinn der Quelle wieder hervortreten zu sehen. Wie daher 8, 6 f. durch Verlegung der Begebenheit vor die Bekehrung des Paulus, so ist 13, 6 f. durch Substituirung neuer Subjecte geholfen, und was dort negativ dargethan war, wird hier positiv bewiesen: dass Paulus nicht der Magier, sondern in Wahrheit das Widerspiel dazu ist. Hier und anderswo liegen schriftstellerische Machenschaften von tendenziöser Natur vor, und reicht die Berufung auf die „petrinische Sage“ (Jacobsen, S. 15) nicht aus. Vielmehr lehnt sich der Apostelgeschichtschreiber an eine judaistische Quelle in allen denjenigen Partien an, wo er im Widerspruch mit den paulinischen Briefen erscheint. Nur die direct antipaulinischen Pointen hat er sorgfältig entfernt.

So allein scheint sich auch das Räthsel des Apostelconvents quellenmässig zu lösen. Die Berührungen mit dem Galaterbrief allein erklären die Darstellung Act. 15 noch nicht, auch nicht wenn „eine gewisse naive Schriftstellerei“ zu Hülfe gerufen wird (Jacobsen, S. 19). Der Beschluss, welchen der Verfasser sogar 15, 23—29 in Form eines Synodalschreibens

redigirt (fälschlich wittert hier Ewald eine besondere Quelle), bildete wohl zugleich den Abschluss der Darstellung der Quelle. Dieses Stück nahm der Verfasser zunächst als Basis für seine im zweiten, aber vorher entworfenen, Theile gegebene Darstellung der Missionsthätigkeit des Paulus. Was vor Capitel 15 liegt, schreibt er so, dass ihm der Inhalt des zweiten Theiles oder mindestens der Wirquelle als bereits gegeben und im Voraus feststehend vorschwebt. Daher 21, 10 allerdings *κατῆλθέν τις ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας προφήτης ὀνόματι Ἄγαβος*, als wäre er nicht schon 11, 28 erwähnt gewesen. Daraus schlägt K. Schmidt (Die Apostelgeschichte I, S. 86) Capital für seine Hypothese, dass der zweite Theil überhaupt vor dem ersten fertig gewesen sei (S. 132 f.), und auch nach Jacobsen ist schon das frühere Auftreten des Agabus der Wirquelle Act. 21, 10 entnommen (S. 14). Ebenso wird das Wohnen des als Septemvir und Evangelist bezeichneten Philippus in Cäsarea 21, 8 schon 6, 5 (Septemvirat) und 8, 5 f. (Evangelistenamt) 40 (Cäsarea) vorbereitet (K. Schmidt, S. 135), wird 13, 13 der Wohnort des Johannes Marcus in Jerusalem als aus 12, 25 bekannt vorausgesetzt und die Notiz 13, 1 durch 11, 19—25. 12, 25 erklärt (Jacobsen, S. 13). Ebenso weist aber 11, 25 wieder auf 9, 30 und 11, 19 (*οὖν*) auf 8, 4, endlich 9, 1 (*ἔτι*) auf 8, 3 zurück. Auch 8, 1—3 witterten daher Frühere (Olshausen, Bleek, Schwanbeck, S. 325) unrichtig einen Zusammenstoss verschiedener Quellen (vgl. das Richtige bei Meyer-Wendt, S. 193). Alle die erwähnten Erscheinungen sind vielmehr zu beurtheilen nach Analogie der bekannten Verbindungsfäden des Evangeliums (vgl. Jahrgang 1883 dieser Zeitschrift, S. 259. Jacobsen, S. 7, fügt noch die Bewaffnung der Jünger 22, 38 bei, um den Schwertschlag 22, 49. 50 vorzubereiten).

Der mit einem selbständigen Eingang und abrundenden Schluss versehene Bericht über die erste Missionsreise (Cap. 13 und 14) ist von Schleiermacher (Einl., S. 353 f.), Bleek (Einl., 3. Aufl. S. 401 f.), Hilgenfeld (Einl., S. 583), aber auch von Exegeten wie Olshausen, de Wette und Meyer

für eine besondere, sprachlich natürlich mehr oder weniger verarbeitete Quelle gehalten worden, und Schwanbeck hat darin wenigstens die Fortsetzung der schon 4, 36 f. 9, 1—30. 11, 19—30. 12, 25 zu Tage tretenden Biographie des Barnabas gefunden. Ewald hat ausser seinem ersten und zweiten judenchristlichen Erzähler hauptsächlich noch für Darstellung der ersten Missionsreise eine besondere Quelle angenommen (Bücher des NB. I, 2, S. 42 f.). Auch Jacobsen bemüht sich in gleicher Richtung (S. 16 f.). Andererseits haben Lekebusch (Apostelgeschichte, S. 108. 409 f.), Overbeck (S. 189 f.), Mangold (bei Bleek S. 432 f.) und Wendt (S. 271) gezeigt, dass die lucanische Darstellungsweise und Sprachfarbe auch diese Capitel beherrscht, und auf ganz schlagende Züge weist in dieser Richtung Jacobsen selbst hin (S. 18). Wir unsererseits finden darin die erste Station erreicht, welche der Verfasser, als er seinen mit dem Apostelconvent, womit die Quelle schloss, anhebenden Bericht über die Missionsthätigkeit des Paulus rückwärts erweiterte, angelangt war. Daher die vom unmittelbar vorhergehenden Bericht über Barnabas und Saulus unabhängige, beide Persönlichkeiten neu einführende und sogar trennende Aufzählung der prophetischen Koryphäen in der Gemeinde zu Antiochia am Anfang; daher die von Wendt bemerkte schriftstellerische Abhängigkeit der Rede 14, 15—18 von der Rede zu Athen 17, 22 f. (S. 307. 367); daher endlich am Schlusse 14, 27 die fast wörtliche Reproduction von 15, 4.

Was am meisten für eine besondere Vorlage spricht, ist die Bemerkung, dass hier dem Barnabas die erste Stellung angewiesen wird, auch er und Paulus zusammen „Apostel“ heissen (Hilgenfeld, S. 585. Jacobsen, S. 16 f.). Schon für Schwanbeck sind diese Wahrnehmungen, verbunden mit der andern, dass schon 11, 30. 12, 25 derselbe Fall eintritt, Anlass geworden, die „Barnabasquelle“ (Jacobsen, S. 17) viel weiter auszudehnen und aus ihr den hauptsächlichsten Gehalt auch des ersten Theiles der Apostelgeschichte abzuleiten; darum sei Barnabas 4, 36 so genau charakterisirt. Aber wie letzteres

eben nur geschieht, weil der Mann zum erstenmal auftritt, so erscheint ja auch 9, 27. 11, 22—25 Barnabas als Patron und Vordermann des Paulus. Er war nicht blos äusserlich imponirender (14, 12), sondern anfangs auch wirklich bedeutender als Paulus. Für Schwanbeck's Hypothese insonderheit war es tödtlich, dass die Bekehrung des Paulus in so ausführlicher Schilderung einmal von Barnabas und dann hinterher noch zweimal in den Memoiren des Silas erzählt sein sollte.

Kaum eine andere Partie seiner Quelle konnte für den Fortsetzer des universalistischen Evangeliums von solchem Belang sein, wie die Erzählung von Stephanus. Sie schwebt ihm daher auch schon bei Abfassung des Evangeliums nach allen ihren Details vor, und wie Vorbereitungen auf später zu machende Mittheilungen allenthalben bei ihm begegnen, so hat er die Notiz 6, 10 *οὐκ ἴσχυον ἀντιστῆναι τῇ σοφίᾳ καὶ τῷ πνεύματι ᾧ ἐλάλει* schon bei dem Zusatz Luc. 21, 15 *ἐγὼ γὰρ δώσω ὑμῖν στόμα καὶ σοφίαν ᾗ οὐ δυνήσονται ἀντιστῆναι* im Auge. Auffälliger noch ist die Art, wie er bei Schilderung des Processes Jesu 22, 66 f., getreu seinem Grundsatze, sich nicht zu wiederholen, die Anklage der *ψευδομάρτυρες* Matth. 26, 60. 61 = Marc. 14, 57. 58 mit Stillschweigen übergeht, weil sie ihm Act. 6, 13. 14 gegen den Jünger besser am Platze zu sein scheint. Eben darum können aber auch die längst bemerkten Beziehungen zwischen den Berichten über den Tod des Meisters und den des Jüngers nicht zufälliger Natur oder lediglich durch die Geschichte selbst an die Hand gegeben gewesen sein. Der auffällige Umstand, dass Stephanus allein in der alten Kirche auch den Namen des Menschensohnes anruft, hat eben darin seinen Grund, dass 7, 56 mit Rückbeziehung auf Luc. 22, 69 geschrieben ist, so gut wie Act. 7, 59 auf Luc. 23, 46, endlich Act. 7, 60 auf Luc. 23, 34 zurücksieht. Auch nach Jacobsen (S. 12) ist der Tod des Jüngers absichtlich dem Tode des Meisters gleich gestaltet worden.

Hatte schon Schwanbeck eine besondere Quelle für den Process des Stephanus statuirt (einigermaassen neigt auch Jacobsen, S. 15, dahin), so fordern besonders für die

Stephanusrede bei aller Anerkennung sonstiger freier Redebildungen Meyer, Wendt und Nösgen um so mehr Benutzung einer Quelle, als sonst der historische Gehalt der Rede in unmittelbarere und erkennbarere Beziehung zu den Klagepunkten gestellt worden wäre. Da nun aber ein solcher Uebelstand in einer Quellenschrift um nichts verständlicher wird, als in einer secundären Bearbeitung, ja in dieser Beziehung die Argumentation mit Leichtigkeit umgedreht werden könnte, haben nicht etwa blos Bruno Bauer und der Verfasser von Supernatural Religion, welche die Geschichtlichkeit des Stephanus selbst preisgeben, sondern auch Baur, Zeller, Overbeck (S. 92 f.) die Rede für eine freie Bildung des Verfassers erklärt, der sich dabei nur von einer allgemeinen Erinnerung an das von Stephanus Gesprochene leiten liess. Dafür spricht negativ der Umstand, dass die genaue Erinnerung an eine so kunstvolle Anlage verrathende Rede undenkbar ist, wie denn auch Wendt selbst den Unwerth aller in dieser Richtung versuchten Hypothesen der Apologeten zugibt (S. 156 f., vgl. Supern. Rel. S. 155 f.), positiv die Thatsache, dass die Rede sprachlich den Charakter der übrigen Petrus- und Paulusreden theilt, besonders mit der 13, 15 f. mitgetheilten sich mannigfach berührt (Supern. Rel. S. 159 f.) und trotz einzelner *ἅπαξ λεγόμενα* und aus der stärkeren Zuratheziehung von LXX fliessenden Specialitäten (S. 164 f.) im Ganzen durchweg die charakteristischen Merkmale des lucanischen Stils aufweist (S. 167 f.). Gleichwohl wäre die Rede, wenn sie ganz nur dem Geiste des Verfassers entflossen wäre, ohne Zweifel einheitlicher und durchsichtiger ausgefallen. Denn der zuerst von Baur als Thema geltend gemachte (De orationis habitae a Stephano consilio, 1829. Paulus, I, S. 49 f.), dann auch von Zeller, Overbeck, Hilgenfeld, Meyer, der Hauptsache nach auch von F. Nitzsch (Theol. Studien, 1860, S. 479 f.) adoptirte Gedanke, dass Israel der Offenbarung Gottes von jeher Widerstand entgegengesetzt und seine Wohlthaten mit verstocktem Undank beantwortet, die letzten Zielpunkte seiner Führungen aber niemals verstanden habe, lässt sich zwar durchführen an

dem ausführlichen Abschnitte, der dem Moses gewidmet ist (17—43), zumal da auf diesen auch der Schluss zurückgreift (51—53); vorher dagegen, in der Patriarchengeschichte, wäre höchstens in der Erwähnung der Behandlung Joseph's durch seine Brüder (9, vgl. aber Wendt, S. 160. 167) ein solches Moment zu entdecken; nachher aber hätte jene Tendenz Weiterführung der Geschichte bis in die Zeiten der Propheten verlangt. Der Umstand hingegen, dass die Geschichtsdarstellung gerade beim Tempelbau abbricht (44—50), ist wohl motivirt durch die Form der Anklage (6, 13. 14). Daher Weiss (Bibl. Theol. des N. T., 4. Aufl. S. 139), Witz (Jahrbücher für deutsche Theologie, 1875, S. 588 f.) und Wendt (S. 160 f.) den Zweck der Rede in dem Nachweise erkennen, dass die Heilsgegenwart Gottes niemals an den *τόπος ἅγιος* (6, 13) gebunden gewesen sei. So versteht sich allerdings zur Genüge die Ausführlichkeit des Patriarchenabschnitts (vgl. insonderheit 2 Mesopotamien als Ort der Berufung, 4 Haran als nächstes Ziel des Berufenen, 5 trotz 16 *οὐδὲ βῆμα ποδός*, 6 f. 9 f. Aegypten als dauernder Aufenthaltsort, insonderheit 7 *καὶ μετὰ ταῦτα ἐξελεύσονται καὶ λατρεύσουσιν μοι ἐν τῷ τόπῳ τούτῳ*, welch letztere Worte dem Citate zugefügt werden: also zunächst lange Umwege, Kreuz- und Querzüge in der Fremde, die aber keine *ἀλλότρια* für den Redner bedeuten). Die ganze Rede aber zeigt in unmittelbarer Wechselbeziehung zur Anklage, dass Gottes Heilsgegenwart bis zur Zeit Salomo's nicht an den Tempel und dessen Stätte geknüpft gewesen sei, mit der localen Heiligkeit von Land und Tempel nichts zu thun habe. So versteht sich insonderheit der Schluss 44—50 (vgl. 44 Stiftshütte in der Wüste, 45 kein Tempel in Kanaan, 46 selbst von David nur gewünscht, 47 erst von Salomo erbaut, 48—50 vom Propheten als ausschliessliche Gottesresidenz desavouirt). Dagegen aber weist der mitten inneliegende Mosesabschnitt zwar einzelne, mit dieser Grundidee zusammenhängende Züge auf (29 f. Midian als Offenbarungsstätte, ja 33 als heiliger Boden, 38 f. Sinai), den breitesten Raum aber gönnt er so sehr jener Schilderung der Widerspenstigkeit, dass Wendt diese Aus-

führlichkeit auf Rechnung des Apostelgeschichtschreibers setzen muss, welcher missverständlich seinen Nebengesichtspunkt zur Hauptsache erhoben habe (S. 161. 174 f. 182). In der That bewegt sich die Rede, wie sie jetzt vorliegt, um zwei Mittelpunkte, welchen der doppelte Epilog 48—50 und 51—53 entspricht. Dass letzterer dem Lucas angehört, beweist schon die Parallele mit Luc. 11, 47—51, wie auch die meisten lucanischen Spracheigenthümlichkeiten in den Abschnitt 17—43 fallen. Die Quelle dagegen liess den Stephanus zeigen, „dass der Tempelbau nicht gleich bei der Besitznahme des heiligen Landes, sondern erst in viel späterer Zeit eintrat, und dass er auch damals nicht etwa eine Forderung des göttlichen Willens, sondern vielmehr eine Concession der göttlichen Gnade an den Wunsch David's war, und zwar eine solche Concession, welche nicht einmal dem Bittenden selbst, sondern erst seinem Sohne gewährt wurde“ (Wendt, S. 184 f.). Dazu passt der andere Schluss, welcher zunächst nur den Sinn der Concession nach dem Prophetenworte Jes. 66, 1. 2 deutet, demzufolge auch jetzt noch Gottes Heilsgegenwart nicht ausschliesslich an dieses Gebäude geknüpft erscheinen kann (Wendt, S. 185). Diejenigen aber, welche an der Stelle eines nur relativen Werthes vielmehr den absoluten Unwerth des Tempels proclamiren, als hätte Salomo durch seine Erbauung den verkehrten Sinn des Volkes letztlich bewiesen (Gfrörer, Rauch, Baur, Zeller, Schneckenburger, Overbeck), könnten damit höchstens vielleicht den Sinn des Apostelgeschichtschreibers getroffen haben, dann nämlich, wenn der Satz 48 *οὐχ ὁ ὕψιστος ἐν χειροποιήτοις κατοικεῖ* um der unzweifelhaften Parallele 17, 24 (*κύριος οὐκ ἐν χειροποιήτοις ναοῖς κατοικεῖ*) willen absolut zu verstehen wäre. Nur unter dieser Voraussetzung endlich gewinnt die landläufige Rede einen Sinn, welche den Stephanus zum Vorläufer des Paulus macht, den er übrigens mit der Behauptung, der Tempelbau habe von vornherein eine Verunreinigung der Gottesidee enthalten, noch um ein Bedeutendes überflügelt haben würde. Der geschichtliche Paulus weiss nichts von einem solchen Vorläufer, geschweige denn von einem

Grösseren, der vor ihm dagewesen wäre, es sei denn Jesus Christus selbst. Daher Schwegler (Nachapostol. Zeitalter, II, S. 102), Schneckenburger (Studien und Kritiken, 1855, S. 529 f.), Holsten (Zum Evangelium des Paulus und des Petrus, S. 52. 253), Overbeck (S. 88. 94), Hilgenfeld (Einl., S. 579), Supern. Relig. (S. 148 f.) und Wendt (S. 162) sich gegen jene Auffassung erklärt haben. Ein Kern von Wahrheit mag ihr gleichwohl dann innewohnen, wenn etwa Stephanus erstmalig dem noch unentwickelten Glauben der ältesten Christenheit zum Bewusstsein um jenes Princip der Gesetzesinnerlichkeit und der Gleichgültigkeit gegen das Cultusceremoniell verholfen haben sollte, das ihr als wichtigstes Erbstück des Meisters nicht verloren gehen durfte.

Weiteren Aufschluss über die Quellenverhältnisse der Eingangscapitel verspricht uns die Wahrnehmung der Doppelberichte, die daselbst so nebeneinandergestellt werden, dass zugleich ein Verhältniss der Steigerung zwischen ihnen eintritt, welches den Thatbestand einfacher Wiederholung verdeckt. Zunächst die beiden Parallelberichte über die Gütergemeinschaft (2, 42—47. 4, 32—37) geben sich als Eingangsbilder zu zwei Gerichts- und Zeugnissacten (3, 1—4, 31 und 5, 1—42), welche jenes Verhältniss der Steigerung (anerkannt auch von Jacobsen, S. 12) sofort erkennbar werden lassen. Nach Baur's Vorgang (Paulus, I, S. 23 f.) führt dies Völter folgendermaassen im Einzelnen durch (S. 139 f.): „Hier wie dort sind die Züge der Erzählung im Wesentlichen dieselben. Beidemal sind die Apostel in der Halle Salomonis. Nach dem einen Bericht sollen es allerdings nur Petrus und Johannes, nach dem andern alle Apostel sein. Beidemal werden Kranke geheilt, nur dass es das eine Mal ein bestimmter Kranker ist, während es das andere Mal unbestimmt viele sind. Beidemal strömt das Volk zusammen, vor welchem nach dem ersten Bericht Petrus eine Rede hält, wovon der zweite nichts erzählt. Beidemal erfolgt sodann die Verhaftung der Apostel durch die sadducäische Partei und beidemal sollen sie über Nacht im Gefängniss bleiben, um am andern Tag vor das Synedrium gestellt zu werden.

Nach dem einen Bericht bleiben sie auch wirklich darin, nach dem andern werden sie in der Nacht durch einen Engel Gottes befreit und müssen am andern Morgen aus dem Tempel geholt werden. Beidemal spricht sodann Petrus vor dem Synedrium und beidemal tritt das letztere, nachdem die Apostel hinausgeführt sind, in Berathung, bei welcher nach dem zweiten Bericht Gamaliel eine Rede hält. Beidemal ist auch das Resultat der Berathung dasselbe, nämlich das Verbot an die Apostel vom Namen Jesu öffentlich zu reden. Beidemal endlich werden die Apostel, nachdem sie wiedereingeführt sind und den Beschluss des Synedriums vernommen haben, wieder entlassen, nur dass der zweite Bericht noch von einer vorhergehenden Züchtigung der Apostel zu reden weiss."

Völter macht nun aber ferner darauf aufmerksam, dass auch die Ereignisse 2, 1—4 und 4, 31 denselben Parallelismus erkennen lassen. „Beidemal ist die ganze Gemeinde an einem Orte beieinander, beidemal kommt der heilige Geist über sie und zwar als eine auch in äusserer Erschütterung sich kundgebende Naturgewalt, und beidemal ist die Folge dieselbe, nämlich die freie enthusiastische Predigt des Evangeliums" (S. 138). Demgemäss sieht Völter hier zwei Berichte aus verschiedenen Quellen, unter welchen der zweite desshalb der geschichtlichere sein soll, weil der Vorgang lediglich als eine, vor ähnlichen früheren und späteren Erlebnissen durch ihre Mächtigkeit ausgezeichnete, Geisteserfahrung der ersten Gemeinde erscheint, welche durch das vorangehende Verhör der Apostel vor dem Synedrium einen psychologisch verständlichen Hintergrund aufweist, während derselbe Vorgang im ersten Berichte um der Parallele mit der Sinaigesetzgebung willen auf das Pfingstfest verlegt und mit entsprechenden eigenthümlichen Zügen ausgestattet worden sein soll (S. 140). Da nun aber 4, 31 mit der ganzen vorhergehenden Erzählung von 3, 1 an unlösbar verbunden ist (Völter, S. 139 f.), so geht es nicht an, die beiden Quellen je mit Berichten über die Geistesmittheilung anheben zu lassen, sondern die symmetrisch angelegten Erzählungsgruppen werden wohl mit einer denselben Inhalt

variirenden, panegyrischen Schilderung vollkommener gesellschaftlicher Zustände innerhalb der Urgemeinde begonnen haben, woran sich dann die Heilwunder, die Verhaftung, das Verhör, die Verantwortung der Apostel schlossen, so dass das Ganze jedesmal in einen Triumph der von ihnen vertretenen Sache ausläuft, der aber das zweitemal sich noch viel glänzender und wunderbarer gestaltet als das erstemal.

Da nun aber die idealisirende Darstellung der Gütergemeinschaft höchst wahrscheinlich Eigenthum des Apostelgeschichtschreibers selbst ist (vgl. Strassburger Abhandlungen zur Philosophie, 1884, S. 25 f.), so erschiene es als möglich, dass 2, 42 der Quelle angehörte, wozu 2, 43—47 eine Erläuterung des Verfassers bildete, der sich dabei 4, 32. 34. 35 selbst wiederholt (so Weiss, S. 133). Dabei ist speciell das Verkaufen von unbeweglichem Eigenthum und Deponiren des Preises zu den Füssen der Apostel 2, 45. 4, 34. 35 eine Generalisirung der That des Barnabas 4, 37, das Austheilen aus gemeinsamer Casse an die Bedürftigen 2, 45. 4, 35 aber ein Rückschluss aus 6, 1. Dadurch allein gewinnt es den Anschein, als ob 6, 1 f. das Zurücktreten der Apostel von einer *χρεία* (6, 3), die ihnen bisher obgelegen, erzählt werden sollte, während in Wahrheit es sich um erstmalige Herstellung einer bestimmten Amtsfunction handelt, als deren Subjecte aber nicht die Apostel eintreten wollen (Wendt, S. 145).

Kehren wir zu unserem Doppelbericht zurück, so ist bekanntlich die Kritik noch einen Schritt weiter gegangen, indem sie die 12, 1—11 berichtete Begebenheit als das eigentliche Stammereigniss betrachtete, welches in die Urzeit der Gemeinde zurückverlegt worden ist und sich jetzt in 4, 1 f. 5, 17 f. doppelt abspiegelt (Zeller, S. 141 f. Ewald: Apostolisches Zeitalter, S. 183 f.). Da nun der Verfasser des dritten Evangeliums Wiederholungen, wo er sie bemerkt, aus dem Wege geht (Synoptische Evangelien, S. 105. 258. 329 f. 438 f.), wird die Analogie zu unserem Falle in dem Doppelberichte Luc. 9, 3 f. 10, 1 f. zu finden sein (Wendt, S. 131 f.), d. h. es hängt auch von der Seite her betrachtet die Thatsache der Parallel-

berichte irgendwie mit dem Verhalten des Apostelgeschichtschreibers zu seinen Quellen zusammen.

Einen besonderen Fragepunkt bilden seit Tholuck's Anregung (Studien und Kritiken, 1835, S. 305 f.) die Petrusreden der Apostelgeschichte, in welchen B. Weiss (Kritisches Beiblatt zur „Deutschen Zeitschrift", 1854, No. 10 und 11. Petrinischer Lehrbegriff, 1855, S. 5. 199 f. Biblische Theologie des N. T., 4. Aufl. S. 114 f.), M. Kähler (Studien und Kritiken, 1873, S. 492 f.) und Nösgen (Apostelgeschichte, S. 47 f.) ein besonderes Sprachgebiet nachzuweisen suchten, welches sich von dem sonstigen Sprachcharakter des Lucas ebenso bestimmt unterscheide als freundschaftlich dem Stil des ersten Petrusbriefes anschliesse. Man suchte dies besonders durch Wörter und Wendungen zu erschliessen, welche beweisen, dass im ersten Theile der Apostelgeschichte keineswegs Alleinherrschaft der lucanischen Sprachfarbe anzutreffen ist. Aber das ist ja auch ganz unser Fall, und auch darin stimmen wir mit Kähler überein, dass diese Erscheinung auf Rechnung der Quellen gesetzt wird, welche dem Verfasser der Apostelgeschichte hier zu Gebote standen. Im Uebrigen genügt es, sowohl gegen Weiss wie gegen Kähler auf die Bemerkungen von Wendt (S. 18 f.) zu verweisen; insonderheit kehrt auch hier die Manier der Quelle wieder, einen und denselben Gegenstand in doppelter Behandlung auftreten zu lassen, da die beiden Petrusreden 2, 22—36. 38. 39 und 3, 12—26 genau nach derselben Schablone gearbeitet sind (Overbeck, S. 58 f.). Selbst Kähler findet übrigens, dass sich Weiss vor Allem den Umstand nicht klar gemacht hat, dass die Reden des Petrus jedenfalls aramäisch gehalten sind, die Nachweise ihrer sprachlichen Uebereinstimmung mit dem Briefe mithin die abenteuerliche Voraussetzung enthalten, der Apostel habe sie selbst für den Verfasser der Apostelgeschichte ins Griechische übertragen (S. 535). Nach Overbeck (S. LIV f.) stehen diese Reden des Petrus mit der Composition der Apostelgeschichte nur insofern im Zusammenhange, als es dem Verfasser darauf ankommen musste, Proben der ältesten apostolischen Verkündigung

unter den Juden zu geben. Diese aber hat thatsächlich der Schriftbeweis für die Messianität Jesu, namentlich für den *Χριστὸς παθητός* zum Inhalte gehabt, und wenn damit die Reden des Petrus stimmen, so liegt darin allerdings ein Beweis dafür, „dass auch dem ersten Theile der Apostelgeschichte uralte Quellen zum Grunde liegen, in denen Urlaute des christlichen Bewusstseins zum Ausdruck gebracht sind" (Holsten, S. 8).

Gehen wir endlich zum ersten Capitel hinauf, so begegnet hier in dem Sabbaterweg 1, 12 die genaue Analogie zu der bekannten matthäischen Enclave *μηδὲ σαββάτῳ* (Matth. 24, 20) — unter der schon dem Chrysostomus sich aufdrängenden, von Schneckenburger (Studien und Kritiken, 1855, S. 502) und Overbeck (S. 9) begründeten Voraussetzung, dass die Himmelfahrt als am Sabbat erfolgt dargestellt wird. Mit diesem judaistischen Charakter stimmt es, wenn das *ὁμοῦ ἐπὶ τὸ αὐτό* 2, 1 auf das *ὑπερῷον* 1, 13 zurückweist, unter welcher sonst ganz abrupt und unverständlich erscheinenden Bezeichnung nur eine Localität im Tempel verstanden sein konnte (vgl. diese Zeitschrift Jahrgang 1877, S. 543 f. 1880, S. 124). Der Einwand, dass den Anhängern Jesu bei dem Hasse der Hierarchen das Tempellocal weder erwünscht noch erlaubt habe sein können (Wendt, S. 40), erledigt sich von selbst unter der Voraussetzung, dass wir es hier mit der Darstellung einer Quelle zu thun haben, welche ein Bild der Urgemeinde nach dem Muster jenes Jakobus Justus entwirft, welcher nach Hegesipp immer im Tempel zu finden war (Euseb. KG. II, 23, 6) und nach Josephus (Ant. XX, 9, 1) von der Achtung und Sympathie des ganzen Volkes ebenso begleitet war, wie solches nach Act. 2, 43. 4, 33 auch von der Urgemeinde versichert wird. Nur im Tempel ist das 2, 6 vorausgesetzte Zusammenströmen der Menge zu den in Zungen redenden Gläubigen denkbar, da nicht gesagt wird, dass dieselben aus dem Hause getreten seien. An den Tempel haben daher nicht blos ältere Ausleger, sondern auch noch Heinrichs, Morus, Baumgarten, Wieseler (Chronologie, S. 18) und Thiersch

(Kirche im apostol. Zeitalter, 3. Aufl. S. 66) gedacht, wobei Olshausen und J. P. Lange (Apostol. Zeitalter, II, S. 14) den Sinn wenigstens der Quelle treffen: die Inauguration der Kirche habe im Heiligthum statthaben, der neue Tempel aus der Hülle des alten hervorgehen müssen.

Jacobsen weist an der bekannten Umbildung, welche die ursprüngliche synoptische Tradition (Matth. 28, 6. 7. Marc 16, 6. 7) Luc. 24, 6 f. 49 erfährt, den Zusammenhang beider Schriftwerke des Lucas nach, meint aber, die hier Galiläa entgegengesetzte jerusalemische Scene lediglich aus den Nachrichten des Paulus über die jerusalemische Gemeinde erklären zu können (S. 8 f.). In Wahrheit beweist die constatirte Erscheinung, dass die Quelle des ersten Theils der Apostelgeschichte auch noch in das Evangelium hinabreicht (so mit Recht Holsten, S. 60).

Hinsichtlich der Sprache dieser Quellenschrift ist ein Doppeltes zu behaupten. Erstens, dass sie griechisch (vgl. auch Kähler, S. 536), zweitens, dass sie von einem geborenen Juden geschrieben ist. Nur Letzteres ist aus Stellen wie 2, 24. 33. 5, 31 zu schliessen, aus welchen Bleek Uebersetzung aus dem Aramäischen oder Hebräischen folgern wollte (Einl., 3. Aufl. S. 411 f.). Zog er doch sogar die Form Symeon 15, 14 herbei, welche der Schriftsteller ebenso gut absichtlich gewählt haben könnte (Overbeck, S. LIII. LVII. 227). Thatsache aber ist, dass die Sprache der Apostelgeschichte im ersten Theil entschieden hebraisirt, während im zweiten eine freiere und classischere Diction herrscht. Dass gleichwohl auch schon die Quelle des ersten griechisch geschrieben war, erhellt 1) aus dem nachgewiesenen Anschlusse an Ausdrücke des ersten Corintherbriefes, 2) aus der Thatsache, dass der Autor ad Theophilum weder aramäisch noch hebräisch verstand, 3) aus 2, 29—31, welche Stelle den Rückgang auf den Urtext Ps. 16, 8—11, sofern dieser nur von Todesgefahr handelt, gar nicht erlaubt (vgl. Köhler: Zeitschrift für lutherische Theol. und Kirche, 1870, S. 409 f.). Die Uebersetzungsfehler, welche Bleek und Weiss in 2, 24 und 33 ausfindig machen wollten, um ein

aramäisches Original plausibel zu machen und zugleich der Petrusrede selbst ein hohes Maass von Authentie zu vindiciren, sind von Lekebusch (S. 404), Overbeck (S. 40. 42) und Wendt (S. 75 f.) auf Dunst zurückgeführt worden.

Wenn übrigens schon die Wirquelle des zweiten Theils nicht genau zu reconstruiren ist (Jacobsen, S. 21), uns vielmehr zunächst nur in drei Fragmenten vorliegt, welche Jacobsen doch wohl vorschnell als drei das Ganze constituirende Abschnitte fasst (S. 24), so versteht es sich von selbst, dass ein gleiches Unternehmen ganz hoffnungslos erscheint, wo wir uns mit unserer Frage nach den Quellenverhältnissen der Apostelgeschichte auf den ersten Theil derselben zurückziehen.

II.

Ueber die Disposition der Apostelgeschichte.

Wenn ich meinen Aufsätzen über „die Disposition des dritten Evangeliums“ (Jahrg. 1883 dieser Zeitschrift, S. 257 f.) und über die Quellen der Apostelgeschichte (Jahrg. 1881, S. 409 f. 1885, S. 426) noch einige Bemerkungen über die Eintheilung des letzteren Werkes folgen lasse, so geschieht es nur, um zu beweisen, dass auch hier eine künstliche Disposition nicht vorliegt, sondern die altherkömmliche, noch von Overbeck (de Wette's kurze Erklärung der Apostelgeschichte, 4. Aufl. 1870, S. XXII f. 189) und Karl Schmidt (Die Apostelgeschichte, I, 1882, S. 132) beibehaltene Zweitheilung, derzufolge das Werk in eine petrinische und in eine paulinische Hemisphäre zerfällt, durchaus den Quellenverhältnissen entspricht, wenn auch die erste Quelle vielleicht nicht mit Cap. 12 ganz zu Ende gehen, sondern in Cap. 15 noch einmal zu Tage treten sollte (vgl. oben S. 432). Andererseits fallen nicht blos die Anfänge der paulinischen Missionsthätigkeit in den Bereich von Cap. 9 und 11, sondern der Vorbereitung auf sie ist schon Cap. 8 gewidmet (Credner: Einleitung in das N. T. S. 276. Meyer's Handbuch über die Apostelgeschichte, 5. Aufl. von Wendt,

1880, S. 270). Im Hinblicke hierauf wollen Lekebusch (Composition u. Entstehung der Apostelgeschichte, 1854. S. 95 f.), G. V. Lechler (Der Apostel Geschichten, 4. Aufl. 1881, S. 19) in 8, 1, Andere in 8, 3 einen Abschnitt finden, so dass dann entweder von 8, 1 (Weiss: Biblische Theologie des N. T., 4. Aufl. 1884, S. 583 f.) oder von 8, 4 (Hilgenfeld in dieser Zeitschrift Jahrg. 1858, S. 598 f. Einleitung, S. 577 f.) bis 15, 34 oder aber von 8, 4 bis 12, 25 (Baumgarten und Trip: Paulus nach der Apostelgeschichte, 1866, S. 27 f.) oder ausnahmsweise auch einmal von 6, 8 bis 12, 25 (Güder: Theol. Real-Encyklopädie, 2. Aufl. IX, 1881, S. 24) ein zweiter Theil reichen würde. Uebrigens ist die Dreitheilung schon durch Hug vertreten gewesen, welcher die Gründung der Kirche in Palästina (1, 1 — 11, 19), die asiatische Mission von Antiochia aus (11, 20 — 16, 10) und die im Wirbericht geschilderten Unternehmungen nach Europa unterscheidet (Einleitung in die Schriften des N. T. 3. Aufl. II, S. 299 f.) und seit Zeller (Die Apostelgeschichte, 1854, S. 76) herrschend geworden. Der erste Theil gilt der jerusalemischen Gemeinde, der dritte der nach Rom führenden paulinischen Mission, während der mittlere den Uebergang bildet und in Antiochia sein beherrschendes locales Centrum hat. Von Jerusalem über Antiochia nach Rom — dies die drei Stationen, über welche sich die Geschichtserzählung fortbewegt. Aber „unmöglich kann diese Bewegung, diese Schürzung und Abwickelung der geschichtlichen Ereignisse in der Apostelzeit nur in der fortschreitenden Execution der Missionskarte von Palästina, Syrien, Kleinasien bis Griechenland und Rom bestehen, selbst wenn man dieser Execution auch noch die einzelnen, sich ablösenden apostolischen Persönlichkeiten zur Unterlage geben würde, wie es irgendwie auch die so oft als apostolische Missionsgeschichte definirte Apostelgeschichte gethan hat“ (Keim: Aus dem Urchristenthum, S. 59). Zugleich also die Entfaltung der urchristlichen Einheit zur petrinisch-paulinischen Zweiheit, sowie auch die Rückkehr zur Einheit berücksichtigend (S. 61), hat Keim „die Eintheilung der Apostelgeschichte“ (Protest. Kirchenzeitung

1872, S. 90 f. 148 f., bes. S. 149. Aus dem Urchristenthum, S. 59 f.) bewerkstelligt, indem er in 9, 31 einen Ruhepunkt annimmt, welcher die vorangehende Erzählung abschliesst und das Folgende vorbereitet, insofern hier nämlich die Thätigkeit der beiden Hauptapostel in einer merkwürdigen, feinsinnig angelegten Kreuzung angetroffen werde. Am Schlusse des ersten Theiles erscheine Paulus als Judenapostel, am Anfang des zweiten Petrus als Heidenapostel, während die Judenmission des Petrus den eigentlichen Inhalt des ersten, die Heidenmission denjenigen des zweiten Theiles bildet.

I. Kirchengründung in Jerusalem, Judäa und Samarien. 1, 1 — 9, 30.
   1. Jerusalemische Kirche. 1, 1 — 5, 42.
   2. Verbreitung über Palästina durch die Hellenisten. 6, 1 — 9, 30.

II. Kirchengründung in der Heidenwelt. 9, 31 — 28, 31.
   1. bis zum Apostelconvent. 9, 31 — 14, 28.
      Petrus — 11, 18. Hellenisten — 12, 25. — Paulus.
   2. nach dem Apostelconvent. 15, 1 — 19, 20.
   3. Weg nach Rom. 19, 21 — 28, 31.

Hier wird die Zweitheilung eigentlich zur Fünftheilung, wie dies auch bei Lechler der Fall ist, welcher die beiden ersten Capitel von den 5 folgenden, dann wieder 21, 17 bis 28, 31 vom vorhergehenden trennt (S. 18 f.).

Bei Keim's Eintheilung würden sich mehrere der wichtigsten Parallelen zwischen Petrus und Paulus wie 9, 36 f. = 20, 9 f. 10, 26 = 14, 15. 12, 3 f. = 16, 23 f. in demselben (zweiten) Theile zusammenfinden. Und doch bietet dieser Parallelismus den einzigen wirklichen Anhalt behufs Ausfindigmachung einer im Geiste des Verfassers selbst vollzogenen Sonderung der Stoffe. Auf eine im Interesse des Parallelismus vollzogene Zweitheilung kommt richtig Joh. Peter Lange hinaus, wenn auch die Wahrnehmung, dass fünf äussere und vier innere Verdunkelungen der Kirche die Disposition für die zwölf ersten Capitel liefern, seine Privatsache bleiben wird

(Apostolisches Zeitalter, II, S. 48 f.). Die Zweitheilung empfiehlt sich endlich auch durch den Befund, dass sie nicht blos durch die Differenz der geschichtlichen Stoffe, die grössere Sagenhaftigkeit der früheren Berichte im Vergleich mit den späteren, sondern auch durch das veränderte Verhältniss des Berichterstatters zu seinen Quellen an die Hand gegeben wird. Indem der zweite Theil als Hauptquelle den Reisebericht des Lucas selbst erkennbar werden lässt, beschäftigt er sich so gut wie ausschliesslich mit der Person und Wirksamkeit des Paulus, die Urgemeinde nur so weit noch berücksichtigend, als jener mit ihr in Berührung kommt. Im ersten Theile beschäftigen sich die sieben Eingangscapitel so ausschliesslich wie später nur noch das zwölfte (anders steht es mit dem 15. und 21.) mit der Gemeinde in Jerusalem und den Uraposteln, unter welchen Petrus besonders hervortritt. Der 8, 1 oder 4 wahrgenommene neue Einsatz der Erzählung bringt nicht blos eine Erweiterung und Ausdehnung des Schauplatzes auf Samarien und Syrien, sondern schildert überhaupt die Verpflanzung des Christenthums nach Antiochia als einen zweiten Mittelpunkt. Auch die Personen mehren sich. Dem schon im sechsten und siebenten Capitel gefeierten Hellenisten Stephanus tritt im achten Philippus als Genosse zur Seite, ja sogar der spätere Heidenapostel Paulus erscheint bereits in den drei Notizen 7, 58. 8, 1. 3, welche in einem klimaktischen Verhältniss zu einander stehen, auf dem Schauplatze. Seine 9, 1 f. geschilderte Bekehrung leitet geradezu die spätere Wendung des Berichtes ein, so dass man fast in Versuchung steht, in ihm die Hauptperson des Ganzen zu erblicken und die breitere Grundlage, welche die früheren Capitel für die Aufstellung seines Bildes bietet, aus der Nöthigung der geschichtlichen Thatsache abzuleiten, dass die Wirksamkeit des Paulus diejenige des Petrus und Johannes zur Voraussetzung, die des Stephanus und Philippus zur Präformation hatte. Freilich hätte der Verfasser dann wenigstens keinen Anlass gehabt, so weit auszuholen und aus so grosser zeitlicher Entfernung in den fünf ersten Capiteln die Entstehung und ältesten Schicksale der Ur-

gemeinde zu erzählen. In Wahrheit aber zeigt gerade dieser Anfang, wie zunächst nichts Anderes als Fortsetzung der im Evangelium bis zu einem gewissen Punkte geführten Linie in der Absicht des Verfassers gelegen hat, so dass allmälige Ausweitung bis zum Umfange des paulinischen Missionsgebietes das selbstverständlich sich einstellende Ergebniss des ganzen Unternehmens bildet.

XX.

Die urchristliche Taufe.

Von

A. Hilgenfeld.

Den freisinnigen und verdienten Leidener Professor Dr. J. H. Scholten hatten Beschwerden der „Confessionellen Vereinigung" und Gleichgesinnter über Abweichungen einzelner Geistlichen von der herkömmlichen Taufformel veranlasst zu einer Schrift: De Doopsformule, Leiden 1869. Diese Schrift hat nach 16 Jahren ein Gothaischer Pfarrer deutsch übersetzt[1]).

---

[1]) Die Taufformel von Dr. J. H. Scholten, aus d. Holländ. mit Genehmigung des Verfassers übersetzt von Max Gubalke, 1885. — In dieser Uebersetzung hatte ich die Schrift Scholten's schon beurtheilt, als mir die Trauerkunde von seinem am 10. April 1885 erfolgten Tode zukam. Ich finde keinen Grund, die Besprechung der allerdings schon etwas alten Schrift zurückzuziehen. Den Verewigten habe ich hoch geschätzt, aber um so mehr bedauert, dass ich seinen Ansichten mehrfach entgegentreten musste, seit er sich zu der Beseitigung des Apostels Johannes als des Apokalyptikers und langjährigen Hauptes der Kirche Asiens, welchen er anfangs festgehalten hatte, fortreissen liess und das untheilbare Marcus-Evangelium in einen Proto-, Deutero- und Trito-Marcus auflöste, auch die Apostelgeschichte von dem Lucas-Evangelium abtrennte. Um so anerkennender gedenke ich seiner Schrift über

Für die Leser dieser Zeitschrift (1879. IV, S. 401—415) hat H. Holtzmann „Die Taufe im Neuen Testament" kurz und gut behandelt, ohne von dem Uebersetzer irgend berücksichtigt zu werden. Da wird denn doch deutschen Lesern manches bereits Veraltete oder schon Berichtigte vorgetragen, so manches Lehrreiche auch die Abschnitte über die Kritik (S. 4—10), die Exegese (S. 11—29) und die Geschichte der Formel (S. 31—68) immer noch enthalten, und so gebührend auch deren Werth anerkannt wird (S. 69—88).

Die christliche Taufe lässt Scholten (S. 61) nach dem Vorbilde der jüdischen Reinigungen das Sinnbild geworden sein, „unter welchem nach dem Entstehen der ersten christlichen Gemeinden Juden und Heiden, wahrscheinlich nur die letzteren, in die Gemeinde eingeweiht wurden". Holtzmann bezweifelt es nicht, dass Jesus sich von Johannes taufen liess, und dass die Taufe ein Gebrauch der Urgemeinde war, welchem sich bereits Paulus unterzog. „Dieselbe kann weder von Essenern noch von Johannesjüngern nachgehends eingeführt worden sein, da der Uebertritt beider Genossenschaften zum Christenthum erst später erfolgte." Für die christliche Taufe erhält man allerdings nur durch die Johannes-Taufe einen festen Ausgangspunkt, welchen das Vorbild jüdischer Reinigungen nicht gewähren kann. Aber ein erst späterer Uebertritt der Essener und Johannesjünger zum Christenthum ist eine Behauptung A. Ritschl's (Entstehung d. altkathol. Kirche, 2. Aufl. S. 220 f.), welcher ich eine von Hause aus bestehende nähere Verwandtschaft des Christenthums mit dem Essenismus, vermittelt durch den Täufer Johannes und dessen Anhang, gegenübergestellt habe, und gerade die urchristliche Taufe kann mich in dieser Ansicht nur bestärken. Die Taufe, welche Johannes nach Josephus Ant. XVIII, 5, 2 μὴ ἐπὶ τινῶν ἁμαρτάδων παραι-

die ältesten Zeugnisse betreffend die Schriften des N. T. (1866), auch über das Johannes-Evangelium (1864), wenn da auch gar zu viel als glossematische Zuthat ausgemerzt wird. Der freie Geist seiner Forschung wird in gutem Andenken bleiben, und manches Ergebniss derselben Bestand haben.

τήσει geübt wissen wollte, *ἀλλ' ἐφ' ἁγνείᾳ τοῦ σώματος, ἅτε δὴ καὶ τῆς ψυχῆς δικαιοσύνῃ προεκκαθαρμένης*, kann doch kein einmaliges, sondern nur ein wiederholtes Bad gewesen sein. Und als eine *ἁγνεία* bezeichnet Josephus bell. iud. II, 8, 5. Ant. XVIII, 1, 5 die täglich wiederholten Bäder der Essäer. Nun erscheint aber die christliche Taufe ursprünglich gar nicht scharf unterschieden von der Johannes-Taufe. Mit der Johannes-Taufe stellt noch der vierte Evangelist die Taufe, welche Jesus bei Lebzeiten durch seine Jünger vollzog, als ganz gleichartig zusammen (Joh. 3, 22. 4, 2). Und nicht erst ich (Ev. Joh. S. 312 f.), sondern schon Epiphanius (Haer. XXX, 21, vgl. Tertullian de bapt. c. 12) hat darin einen Gegensatz gegen wiederholte Taufen bei Judenchristen gefunden, dass Jesus Joh. 13, 10 dem Simon Petrus, welcher nicht bloss seine Füsse, sondern auch die Hände von ihm gewaschen haben will, antwortet: *ὁ λελουμένος οὐκ ἔχει χρείαν νίψασθαι, ἀλλ' ἐστὶν καθαρὸς ὅλος*. Die Beziehung auf die Taufe kann man von diesen Worten nur dann fern halten, wenn man etwa mit Weiss erklären mag: „Wer einmal von Grund aus sittlich gereinigt ist, bedarf nur noch des Abthuns einzelner Fehler, die ihm immer noch anhaften, sonst aber ist er ganz rein." Eine schon an sich höchst matte Bemerkung, nach welcher das vorhergehende Wort Jesu Joh. 13, 8 *ἐὰν μὴ νίψω σε, οὐκ ἔχεις μέρος μετ' ἐμοῦ* nur den Sinn haben würde: „Wenn du dich nicht mit meiner Hülfe noch von einigen kleinen Fehlern reinigst, hast du keinen Theil an mir." Was bei Petrus nur noch eine Waschung der Füsse zulässt, kann bei ihm, wie bei den übrigen Zwölfaposteln, nur die Johannes-Taufe gewesen sein. Die blosse Johannes-Taufe war schon verbunden mit Unterweisung über den Weg des Herrn und genauer Lehre über Jesum bei dem Alexandriner Apollos, welcher nach Ephesus kam *κατηχημένος τὴν ὁδὸν τοῦ κυρίου* und *ἐλάλει καὶ ἐδίδασκεν ἀκριβῶς τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ, ἐπιστάμενος μόνον τὸ βάπτισμα Ἰωάννου*. Dass Apollos noch die christliche Taufe erhalten hätte, wird gar nicht erzählt, sondern nur, dass das dem Paulus befreundete Ehepaar Priscilla

und Aquila ἀκριβέστερον αὐτῷ ἐξέθεντο τὴν ὁδὸν τοῦ θεοῦ (Apg. 18, 25. 26). Da bezeichnet die Johannes-Taufe schon eine Art von Christenthum, noch nicht paulinisch, aber doch schon verschieden von nicht christlicher Johannes-Jüngerschaft. Anders die 12 nach Ephesus gekommenen „Jünger" (wie die Apostelgeschichte sonst nur Christen nennt), welche vom h. Geiste nicht einmal das Dasein wissen, bloss εἰς τὸ Ἰωάννου βάπτισμα getauft sind, dann von Paulus εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ getauft werden und nach Handauflegung den h. Geist empfangen (Apg. 19, 1—7). Ein noch fliessenderer Uebergang zwischen nicht christlichem und christlichem Johannes-Täuferthum. Hat Paulus nun in Ephesus die Wasser-Taufe des Johannes durch die Geistes-Taufe des Christenthums vervollkommnet, so mag er überhaupt die Taufe als christliches Sacrament von anfänglicher Verbindung mit essäischem Johannes-Täuferthum abgelöst haben. Allein noch in dem Hebräerbriefe, für dessen Verfasser auch ich den Apollos halte, weist βαπτισμῶν (nicht βαπτισμοῦ) διδαχῆς (vgl. 9, 20 διαφόροις βαπτισμοῖς), wenn auch nur in dem unvollkommenen Anfangs-Christenthum der Leser, auf eine nicht bloss einmalige, sondern irgendwie wiederholte Taufe zurück. In der Grundschrift der clementinischen Recognitionen wird die christliche Taufe noch ganz zusammengefasst mit der Taufe des Johannes als seines Vorläufers (I, 60), welchen die Johannes-Jünger freilich für den Christus erklärten (I, 54. 60). Johannes wird gar nicht besonders genannt als derjenige, welcher die Taufe einführte, sondern Jesus als der wahre Prophet setzt die Taufe ein, aber nicht anstatt der einmaligen Beschneidung, welche in allen Ehren bleibt[1]), sondern anstatt der wiederholten Opfer, so dass man nur an eine gewisse Wieder-

[1]) Clem. Recogn. I, 33: Inde denique et Indorum quidam et Aegyptiorum circumcidi didicere ac purioris observantiae esse quam ceteri, licet processu temporis quam plurimi eorum ad impietatem verterent argumentum et indicium castitatis. Nur beschnittenen Gläubigen sollen die Kerygmen des Petrus mitgetheilt werden (Contest. Iac. c. 1).

holung der Taufe denken kann[1]. Fast täglich nimmt Petrus in diesen Schriften ein heiliges Bad[2], was noch auf die täglichen Bäder der Essäer zurückweist und den christlichen Ebionäern zur Rechtfertigung ihrer wiederholten Taufen diente[3]. So haben denn die Ebionäer und Genossen ausser der Haupttaufe noch tägliche oder doch wiederholte Taufen beibehalten[4]. Gewiss eine wesentliche Berührung mit den täglichen heiligen Bädern der Essäer, welche aber nicht erst nach der Zerstörung Jerusalems aufgekommen sein, sondern von der dem Essäismus verwandten Johannes-Taufe stammen wird.

---

[1]) Clem. Recogn. I, 39: Ut autem tempus adesse coepit, quo id quod deesse Moysis institutis diximus impleretur, et propheta quem precinuerat appareret, qui eos primo per misericordiam dei moneret cessare a sacrificiis, et ne forte putarent, cessantibus hostiis remissionem sibi non fieri peccatorum, baptisma eis per aquam statuit, in quo ab omnibus peccatis invocato eius nomine solverentur et de reliquo perfectam vitam sequentes in immortalitate durarent, non pecudum sanguine, sed sapientiae dei purificatione purgati. In der thatsächlichen Unvollkommenheit des Lebens der Getauften liegt die Möglichkeit einer Wiederholung der Taufe. Im Gegensatz gegen die wiederholten Opfer weist auch Matthäus I, 55 sehr bezeichnend nach, quod si quis Iesu baptisma non fuerit consecutus, is non solum coelorum regno fraudabitur, verum et in resurrectione mortuorum non absque periculo erit, etiamsi bonae vitae et rectae mentis praerogativa muniatur. Das 10. Buch der Kerygmen handelte de nativitate hominum carnali et de generatione, quae est per baptismum (III, 75).

[2]) Clem. Recogn. IV, 3. V, 36. Hom. VII, 12. IX, 23. X, 1. 26. XI, 1.

[3]) Epiphanius Haer. XXX, 21: *ὅτι, φησίν* (Ebion), *ὁ Πέτρος καθ᾽ ἡμέραν βαπτισμοῖς ἐκέχρητο, πρὶν ἢ καὶ ἄρτου αὐτὸν μεταλαμβάνειν.*

[4]) Epiphanius Haer. XXX, 16: *βάπτισμα δὲ καὶ αὐτοὶ* (die Ebionäer) *λαμβάνουσι χωρὶς ὧν καθ᾽ ἡμέραν βαπτίζονται.* c. 21: *τῷ ὕδατι δαψιλῶς χρῶνται, ἵνα δῆθεν ἑαυτοὺς ἀπατήσωσι, διὰ βαπτισμῶν ἔχειν τὴν κάθαρσιν νομίζοντες.* Ueber die wiederholten Taufen der Elkesaiten vgl. meine Ketzergeschichte d. Urchristenth. S. 434 f., über die Sampsäer vgl. Epiphanius Haer. LIII, 1.

Der ursprüngliche Zusammenhang der christlichen Taufe mit der Johannes-Taufe ward, wie es scheint, durch Paulus völlig aufgehoben. Paulus fand die Bedeutung der Taufe nicht etwa in dem Vorgange des lebenden Jesus, welcher sich der Johannes-Taufe als der Weihe zum Christus unterzog, so dass die Gläubigen die Taufweihe des Meisters nachzumachen haben, um seine Jünger zu sein. Paulus bezog die christliche Taufe vielmehr auf den gestorbenen Christus, dessen Begrabensein und Hervorgang aus dem Grabe die Täuflinge durch Untertauchung und Emporsteigen aus dem Wasser darstellen (Röm. 6, 3—5). So haben die Getauften Christum angezogen (Gal. 3, 27). Und nicht sowohl, wie der lebende Jesus bei der Taufe durch Johannes den Gottesgeist erhielt, sondern vielmehr, wie der auferweckte Christus nach dem Geiste der Heiligkeit zum *υἱὸς ϑεοῦ ἐν δυνάμει*, zum regierenden Gottessohn eingesetzt ward (Röm. 1, 4), sind nach Paulus (1 Kor. 14, 13) alle Getauften mit Einem Geiste getränkt worden. Bei solcher Auffassung kann von irgend welcher Wiederholung der Taufe des Einzelnen nicht mehr die Rede sein.

Scholten (S. 52) behauptet nun: „Die Wassertaufe, als äusserliche Feierlichkeit, hatte in der Schätzung des Paulus nur secundären Werth. Die wahre Taufe ist nach ihm die Taufe des Geistes.“ Allein das „Getränktsein“ mit Einem Geiste 1 Kor. 14, 13 weist doch auf eine Verbindung des Innerlichen mit der äusseren Handlung oder auf die Taufe als christliches Sacrament hin, mit Tertullianus (adv. Marcion. I, 28) zu reden, die consecutio spiritus sancti. Und liegt die Bedeutung der Taufe in dem Zusammenwachsen mit dem Abbilde des Todes Christi (Röm. 6, 5), so kann die äussere Handlung nichts weniger als gleichgültig sein. Hätte die äussere Handlung der Taufe für Paulus nur geringen Werth gehabt, so begreift man es vollends nicht, dass er 1 Kor. 15, 29 kein Wort der Missbilligung hat für die Sitte, sich für Verstorbene, welche ich nicht mit Holtzmann (S. 404) für Christen halten kann, taufen zu lassen, dass er solchen baptismus vicarius vielmehr zum Beweise für die Todten-Auferstehung benutzt.

Scholten (S. 61 f., vgl. S. 31 f.) behauptet ferner: „In der apostolischen Zeit wurden nur Nicht-Christen, wahrscheinlich sogar nur Heiden getauft, die zur christlichen Gemeinde übertraten, während für den Juden das Zeichen der Beschneidung in Kraft blieb. Kinder christlicher Eltern gehörten als solche zu der Gemeinde und wurden, wie es scheint, weder bei ihrer Geburt noch in erwachsenem Alter getauft." Das soll namentlich aus 1 Kor. 7, 14 folgen (S. 30 f.): „Es wurde die Frage aufgeworfen, ob die Ehe eines Heiden mit einer Christin, oder umgekehrt, gelöst werden müsste. Nein, antwortet Paulus, weil in solch' gemischter Ehe der Mann als geheiligt durch seine Frau gilt, und umgekehrt die Frau durch den Mann, und war der Ansicht, dass der betreffende Theil, auch ohne ausdrücklich das Christenthum bekannt zu haben, zu der Gemeinde in Beziehung stünde. Um dies den Korinthern klar zu machen, beruft er sich auf das, was hinsichtlich der Kinder von der Gemeinde allerdings anerkannt war. „Eure Kinder," sagt er, „sind doch nicht unrein, sondern heilig!" Die hier gemeinten Kinder sind nicht solche, die aus einer gemischten Ehe entsprossen waren, in welchem Falle Paulus sich als Beweis für seine Behauptung auf etwas berufen hätte, was selbst erst eines Beweises bedurft hätte. [Aber ist denn nicht gerade von gemischten Ehen die Rede? Warum soll also das, was Paulus als zweifellos voraussetzt, nicht die Zugehörigkeit der Kinder zu Einem christlichen Ehetheile gewesen sein?] Gemeint werden ganz allgemein die Kinder der Gemeinde, deren beide Eltern Christen waren. [Die Nicht-Heiligkeit von Kindern gemischter Ehen, von welchen die Rede ist, würde ja vielmehr die Nicht-Heiligkeit des nicht christlichen Ehetheiles beweisen und für die von Paulus widerrathene Ehescheidung sprechen.] Diese Kinder nun waren mit Aller Zustimmung heilig, d. i. sie gehörten, kraft ihrer Geburt von christlichen Eltern, zur Gemeinde der Gott Geweihten." Unbefangene Ausleger haben hier mit Recht einen Beweis gegen den Vollzug der Taufe an unmündigen Kindern gefunden. Aber was berechtigt Scholten, noch einen Schritt weiter zu

geben und zu behaupten, „dass die Taufe nicht an Nachkommen christlicher Eltern vollzogen wurde, gleichgültig ob sie unmündig oder erwachsen waren“? Unterweisung in der Lehre (Gal. 6, 6) werden die heranwachsenden Christenkinder doch wohl erhalten haben. Und sollte solche Unterweisung nicht eben Taufenlehre (Hebr. 6, 2) gewesen sein, nicht durch Vollziehung der Taufe ihren Abschluss gefunden haben? Paulus schreibt wohl Gal. 3, 27: *ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε*, Röm. 6, 3: *ὅσοι ἐβαπτίσθημεν εἰς Χριστόν, εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ ἐβαπτίσθημεν.* Folgt aber aus diesen Ausdrücken, dass in Galatien und Rom wirkliche Mitglieder der Gemeinden ungetauft gewesen wären, seien es nun herangewachsene Nachkommen von Christen oder bekehrte Juden? Im Gegentheil, hat Paulus allen galatischen Gemeindegliedern das *Χριστὸν ἐνδύσασθαι* zuerkannt, so setzt er auch voraus, dass alle getauft waren. Nur wenn alle Glieder der korinthischen Gemeinde getauft waren, konnte er schreiben 1 Kor. 12, 13: *καὶ γὰρ ἐν ἑνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν, εἴτε Ἰουδαῖοι* [auch bekehrte Juden wurden also getauft] *εἴτε Ἕλληνες, εἴτε δοῦλοι εἴτε ἐλεύθεροι, καὶ πάντες ἓν πνεῦμα ἐποτίσθημεν.* Ungetaufte Erwachsene gab es nur als Idioten, welche nach 1 Kor. 14, 16. 24 wohl schon in den christlichen Gemeindeversammlungen ihren Platz hatten, aber noch zwischen Gläubigen und Ungläubigen standen. Der von Paulus selbst getaufte Krispus in Korinth (1 Kor. 1, 14) erscheint Apg. 18, 8 als ein jüdischer Synagogenvorsteher. Dass die Tendenz der Apostelgeschichte aber so weit reichte, den korinthischen Krispus ohne allen Grund zu einem Juden, ja zu einem Oberen der Synagoge zu machen, ist wahrlich nicht erwiesen. Der Hebräerbrief rechnet wohl 6, 2 die „Taufen-Lehre“ zu der Anfangslehre Christi, setzt aber gerade bei seinen Lesern jüdischer Herkunft die Allgemeinheit der Taufe voraus (10, 23 *λελουμένοι τὸ σῶμα ὕδατι καθαρῷ*).

In dem Kolosserbriefe 2, 10—12 (vgl. Eph. 2, 11) trennt Scholten (S. 32) die Ablegung des Fleischesleibes als die

Verleugnung der sinnlichen Triebe oder die Beschneidung Christi (vgl. Röm. 2, 29) gewaltsam von dem mit Christo Begrabensein in der Taufe, was doch gerade die Verleugnung der sinnlichen Triebe in sich schliesst. Ueber Eph. 5, 26 (*καθαρίσας τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι*), wo Holtzmann (S. 407) „die Wirksamkeit des Geistes im Worte mit dem Act der Wassertaufe in mystischer Einheit“ stehend und die Taufe schon weniger als eine symbolische Handlung des Täuflings, vielmehr als eine an ihm vollzogene That aufgefasst findet, ist Scholten nicht einmal eingegangen, und wäre es auch nur, um die so nahe liegende Voraussetzung einer Taufformel abzuwehren. Wenn wir Tit. 3, 5 lesen: *διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου*, so sollen wir nach Scholten nicht erklären: durch ein Bad der Wiedergeburt und Erneuerung heiligen Geistes (vom h. Geiste ausgehender Erneuerung), sondern: durch ein Bad von Wiedergeburt und Erneuerung, [nämlich] heiligen Geist, worauf auch Holtzmann (S. 408) mit Recht nicht gekommen ist.

In dem Matthäus-Evangelium sagt der auferstandene Jesus zu den 11 Jüngern: *πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος*. Diese Worte, welche der kirchlichen Taufformel zu Grunde liegen, habe ich schon in der Schrift über die Evangelien (1854, S. 106) der universalistischen Bearbeitung der particularistischen Grundschrift des Matthäus zugewiesen. Auch Scholten (S. 4), dessen Proto-, Deutero- und Trito-Marcus wir hier gern bei Seite lassen, rechnet diese Worte zu den zuletzt hinzugekommenen Bestandtheilen des Matthäus-Evangeliums und bemerkt im Ganzen richtig (S. 6 f.): „Die universalistische Vorschrift, das Evangelium „allen Völkern“ und somit auch den Heiden zu predigen, ist sicher im Geiste Jesu; aber vom historischen Standpunkte aus ist es unwahrscheinlich, dass Jesus selbst, der nach einer andern Ueberlieferung (Matth. 10, 5. 23) die Aussendung seiner Jünger [der 12 Apostel] auf Israel beschränkt, dieselben, bevor sie Israel evangelisirt hatten, zu den Heiden

gesandt haben sollte. Noch viel weniger lässt es sich mit diesem Auftrage zusammenreimen, dass die Apostel ohne Rücksicht auf denselben ihre Predigt auf die Juden beschränkt, zu den Heiden in der Regel das Evangelium nicht gebracht und die Mission der Heidenwelt dem Paulus überlassen haben (Gal. 2, 7—9). Selbst der spätere Bericht über Petrus (Apg. 10, 9—21. 44—58. 11, 8. 17) bestätigt noch, dass dieser Apostel, ohne sich auf einen Befehl Jesu bezüglich der Verkündigung des Evangeliums an die Heiden zu berufen, erst durch eine besondere Offenbarung und durch die Macht der Thatsachen selbst überzeugt, seine Abneigung überwand, zu einem Heiden einzugehen und Heiden in das Gottesreich aufzunehmen. Liegt nun nicht unverkennbar, so frägt die historische Kritik, dem einen wie dem andern die Voraussetzung zu Grunde, dass die Apostel einen ausdrücklichen Befehl, auch Heiden zu bekehren, nicht empfangen haben?" Holtzmann hat den Taufbefehl Jesu in die Reihe der dem ersten Evangelisten eigenthümlichen, die dogmatischen, verfassungsmässigen und liturgischen Verhältnisse der judenchristlichen Kreise kanonisirenden Stücke gestellt. „Geschichtlich ist die Darstellung dieses Evangeliums von der Taufinstruction unhaltbar, wie sogar Weiss deutlich zu verstehen giebt (Das Matthäusevangelium, 1876, S. 42. 582. Theologie des N. T. 2. Aufl. S. 106. 677. [4. Aufl. S. 99 f. 580. 594 f.]). Und zwar schon desshalb, weil sie dem ursprünglichen Charakter der Erscheinungen des Auferstandenen widerspricht, welche nur den Gesichtssinn, erst später das Gehör, zuletzt dann auch den Tastsinn beschäftigen; ferner weil die Taufe bis in das zweite Jahrhundert hinein einfach auf den Namen Jesu als des Christus verrichtet wurde (1 Kor. 1, 13. 6, 11. Gal. 2, 17. Röm. 6, 3. Apg. 2, 38. 8, 16. 19, 5), während hier die, sonst erst bei Justin (Apol. I, 61) begegnende, trinitarisch erweiterte Taufformel auf Jesus zurückgeführt wird. — Aber auch alle Versuche, einen eigentlichen Taufbefehl zu gewinnen, — sind abzuweisen gegenüber der Thatsache, dass Paulus keinen den Aposteln geltenden Auftrag *μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη βαπτίζοντες αὐτοὺς* kennt,

wenn er 1 Kor. 1, 13 sich freut, dass er in Korinth so wenig Gläubige selbst getauft hat, und letztere Praxis 1, 17 mit dem allgemeinen Satze rechtfertigt: *οὐ γὰρ ἀπέστειλέν με ὁ θεὸς βαπτίζειν, ἀλλὰ εὐαγγελίζεσθαι.*" Man darf jedoch mit Holtzmann (S. 405) sagen: „Die Taufe ist also, wenn auch nicht durch ein sicher überliefertes Wort Christi, so doch durch sein eigenes Vorbild und durch den guten Sinn, welchen sie gerade vermöge ihrer Beziehung auf seine Taufe gewinnt, der Kirche ans Herz gelegt." Man kann die bleibende Bedeutung der Taufe auch mit Paulus in die Nachbildung des Todes und Auferstehens Christi setzen.

In dem Johannes-Evangelium sagt Jesus zu Nikodemus 3, 5: *Ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος, οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.* Da meinte ich in den Schriften über das Ev. Joh. S. 307 f. und über die Evangelien S. 256 f. mit Grund die sacramentale Bedeutung der Taufe erklärt gefunden zu haben, freilich nicht in einem wirklichen Gespräche Jesu mit einem Oberen der Juden, wohl aber in Lehrworten des johanneischen Christus. Scholten (S. 32) freilich wollte die sacramentale Bedeutung der Taufe auch hier nicht anerkennen: „Auch der vierte Evangelist kennt keine Wassertaufe als Einweihung in die christliche Gemeinde. Die Worte „geboren aus Wasser und Geist" (Joh. 3, 5) sind doch entweder so aufzufassen, dass die Unzulänglichkeit der Wassertaufe des Johannes angedeutet wird, oder dass, wie wir meinen, nach Sprachgebrauch das Sinnbild mit der Sache Einen Begriff bildet, so dass „geboren werden aus Wasser und Geist" dasselbe bedeutet, wie „geboren werden aus dem Geiste" Vs. 6 und 8, womit es in dem Gespräche Jesu mit Nikodemus abwechselt." Woher dann aber solche unvermittelte Verwässerung des Geistes? Wozu das sinnbildliche „aus Wasser" gar vorangestellt vor „aus Geist"? Daraus, dass es sich in dem Folgenden um das *γεγεννῆσθαι ἐκ τοῦ πνεύματος* handelt, folgt wahrlich nicht, dass hier nicht eben die Vermittelung solcher Geburt durch das Wasser der Taufe gemeint sein könne.

Die andre Behauptung Scholten's, dass Nachkommen christlicher Eltern ursprünglich gar nicht getauft worden seien (S. 36 f. 63), erhält eine wenigstens auf den ersten Anblick scheinbare Stütze durch Justinus Apol. I, 61: *Ὅσοι ἂν πεισθῶσι καὶ πιστεύωσιν ἀληθῆ ταῦτα τὰ ὑφ' ἡμῶν διδασκόμενα καὶ λεγόμενα εἶναι καὶ βιοῦν οὕτως δύνασθαι ὑπισχνοῦνται, εὔχεσθαί τε καὶ αἰτεῖν νηστεύοντες παρὰ τοῦ θεοῦ τῶν προημαρτημένων ἄφεσιν διδάσκονται, ἡμῶν συνευχομένων καὶ συννηστευόντων αὐτοῖς. ἔπειτα ἄγονται ὑφ' ἡμῶν ἔνθα ὕδωρ ἐστί, καὶ τρόπον ἀναγεννήσεως, ὃν καὶ ἡμεῖς αὐτοὶ ἀνεγεννήθημεν, ἀναγεννῶνται. ἐπ' ὀνόματος γὰρ τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων καὶ δεσπότου θεοῦ καὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ πνεύματος ἁγίου τὸ ἐν τῷ ὕδατι τότε λουτρὸν ποιοῦνται*[1]. *καὶ γὰρ ὁ Χριστὸς εἶπεν Ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν* (Mt. 18, 3). — *καὶ λόγον δὲ εἰς τοῦτο παρὰ τῶν ἀποστόλων ἐμάθομεν τοῦτον· ἐπειδὴ τὴν πρώτην γένεσιν ἡμῶν ἀγνοοῦντες κατ' ἀνάγκην γεγεννήμεθα ἐξ ὑγρᾶς σπορᾶς κατὰ μῖξιν τὴν τῶν γονέων πρὸς ἀλλήλους καὶ ἐν ἔθεσι φαύλοις καὶ πονηραῖς ἀνατροφαῖς*[2] *γεγόναμεν, ὅπως μὴ ἀνάγκης τέκνα μηδὲ ἀγνοίας μένωμεν, ἀλλὰ προαιρέσεως καὶ ἐπιστήμης ἀφέσεώς τε ἁμαρτιῶν ὧν προημάρτομεν τύχωμεν, ἐν τῷ ὕδατι ἐπονομάζεται τῷ ἑλομένῳ ἀναγεννηθῆναι καὶ μετανοήσαντι ἐπὶ τοῖς ἡμαρτημένοις τὸ τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων καὶ δεσπότου θεοῦ ὄνομα. — καὶ ἐπ' ὀνόματος δὲ Ἰησοῦ Χριστοῦ — καὶ ἐπ' ὀνόματος πνεύματος ἁγίου — ὁ φωτιζόμενος λούεται.* Weil Justinus bei den

---

1) Wenn Scholten (S. 57) mir die in der Schrift über die clem. Recogn. und Hom. (1848, S. 242) geäusserte Ansicht, dass *ἐπ' ὀνόματος — ποιοῦνται* späterer Einschub sei, noch 1869 zuschrieb, so hat er meine Krit. Untersuchungen über die Evv. Justin's, der clem. Hom. und Marcion's, 1850, S. 251 f. u. s. w. ganz übersehen.

2) Vgl. Dial. c. Tr. c. 93. p. 320 D: *ὅσοι ὑπὸ ἀκαθάρτου πνεύματος ἐμπεφορημένοι καὶ* (l. *δι'*) *ἀνατροφῆς καὶ ἐθῶν φαύλων καὶ νόμων πονηρῶν διαφθαρέντες τὰς φυσικὰς ἐννοίας ἀπώλεσαν.*

Täuflingen von „schlechten Sitten und bösen Erziehungen“ redet, will Scholten nur an Nachkommen heidnischer Eltern denken. Aber daraus, dass neben „schlechten Sitten“, von welchen auch Christenkinder nicht ganz fern gehalten werden konnten, auch „böse Erziehungen“ genannt werden, folgt noch nicht, dass alle Täuflinge böse Erziehung genossen hätten. Die Nothwendigkeit einer Wiedergeburt durch die Taufe drückt Justinus so allgemein aus, dass er sie den geborenen Christen nimmermehr erlassen haben kann. Justinus zwingt uns vollends, alle Theilnahme an der Eucharistie, von welcher doch Scholten die Nachkommen christlicher Eltern nicht ausschliessen wird, als getauft zu denken, da er Apol. I, 66 bemerkt: *καὶ ἡ τροφὴ αὕτη καλεῖται παρ᾽ ἡμῖν εὐχαριστία, ἧς οὐδενὶ ἄλλῳ μετασχεῖν ἐξόν ἐστιν ἢ τῷ πιστεύοντι ἀληθῆ εἶναι τὰ δεδιδαγμένα ὑφ᾽ ἡμῶν καὶ λουσαμένῳ τὸ ὑπὲρ ἀφέσεως ἁμαρτιῶν καὶ εἰς ἀναγέννησιν λουτρὸν καὶ οὕτως βιοῦντι, ὡς ὁ Χριστὸς παρέδωκεν.* Es ist ein Fehler, dass Scholten diese Worte nicht einmal beachtet hat. Die quasi modo geniti der ältesten Christenheit sind keine leiblichen modo geniti, aber ohne Zweifel zum guten Theile die leiblichen Kinder christlicher Eltern gewesen, nachdem sie als Katechumenen unterwiesen waren.

Davon, dass die Taufe für Nachkommen von Christen ursprünglich nicht nöthig gewesen wäre, sagt auch die 1883 wieder bekannt gewordene *Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων* das Gegentheil. Die Unterwiesenen, von welchen man doch Christenkinder nicht ausschliessen darf, soll man taufen (VII, 1). Alle Ungetauften werden von der Eucharistie ausgeschlossen IX, 3: *μηδεὶς δὲ φαγέτω μηδὲ πιέτω ἀπὸ τῆς εὐχαριστίας ὑμῶν, ἀλλ᾽ οἱ βαπτισθέντες εἰς ὄνομα κυρίου.* Wer will aber behaupten, dass Christenkinder zu dem Genuss der Eucharistie nicht zugelassen wären?

So viel ich sehe, hat das Urchristenthum im ursprünglichen Anschluss an die Johannes-Taufe eher zu viel als zu wenig getauft.

Doch ich habe mich vielleicht schon zu weit in die Kirchengeschichte hineingewagt, welche selbst ein so wohlwollender Mann, wie der Ungenannte in der Magdeburger Zeitung (1885, No. 171, Beilage), auch nach meinen Schriften über die apostolischen Väter (1853), über den Paschastreit der alten Kirche (1860), über die Ketzergeschichte des Urchristenthums (1884) u. s. w. und nach meinen seit langer Zeit gehaltenen akademischen Vorlesungen über die ganze Kirchen- und Dogmengeschichte nebst Symbolik so wenig als mein Fach anerkennt, dass er mich nicht einmal bei der Besetzung des ordentlichen Lehrstuhls für Kirchengeschichte an der Jenaischen Hochschule (1884) übergangen findet. Der ungenannte Gönner fügt zu den bekannten sieben Wundern Jena's noch ein achtes hinzu, nämlich eine theologische Facultät ohne einen Lehrstuhl für das Neue Testament. Ist denn von den vier ordentlichen Mitgliedern der theologischen Facultät Jena's, welche in Lehrthätigkeit sind, nicht einer, freilich zugleich mit der ganzen systematischen Theologie betraut, verpflichtet, in jedem Semester ein exegetisches Hauptcolleg über das Neue Testament zu halten und die Uebungen der neutestamentlichen und dogmatischen Abtheilung des theologischen Seminars zu leiten? Für solche Doppellast kamen bei der letzten, übrigens sehr glücklichen, Besetzung der bezeichneten Stelle (1871) weder Herr D. W. Grimm, nach dem Ungenannten „der Erste unter allen bis jetzt lebenden Exegeten des Neuen Testamentes", überdiess Verfasser einer 1869 in zweiter Auflage erschienenen Institutio theologiae dogmaticae, noch meine Wenigkeit, unter anderm auch Verfasser eines Commentars zu dem Briefe an die Galater (1852), nur in Betracht. Der Ungenannte weist Herrn D. Grimm lediglich die Exegese, mir lediglich die Kritik des Neuen Testaments als „eigene Disciplinen" zu, scheint also für uns fratres minores die Vielseitigkeit der Theologi maiorum gentium, welche Kirchengeschichte und Dogmatik oder neutestamentliche Exegese und Dogmatik verbinden dürfen, nicht gestatten zu wollen. Sehe ich dann freilich, wenigstens bei mir, nicht ein, wie er noch „eine jahrelange unverdiente

Kränkung und durch nichts zu entschuldigende Zurücksetzung" erwähnen kann, so muss ich doch um so dankbarer sein gütiges Wohlwollen anerkennen.

XXI.

Die Lehre vom ersten Menschen bei den christlichen Lehrern des zweiten Jahrhunderts.

Von
Prof. Dr. **Ernst Noeldechen,**
Oberlehrer am Dom-Gymnasium in Magdeburg.

Nicht verächtlich sind die Anläufe, welche unsere heutige Zeit zur Ergründung der Urgeschichte des Menschengeschlechtes gemacht hat. Die prähistorische Forschung, in Skandinavien, Dänemark, England, Deutschland im Schwange, hat aus den Aschenurnen der todten und den Geräthen der lebendigen Menschen ihre Folgerungen zum Theil schon zu ziehen begonnen und die rege Betriebsamkeit, mit der man diese unterirdische Welt an das Licht des Tages zu ziehen fortgesetzt sich befleissigt, lässt für die Zukunft erhoffen, dass mancher schöne Gewinn an Erkenntniss herauskommen werde. Die Darwin'sche Theorie von der Entstehung der Arten hat, gestützt auf das riesige Wissen ihres berühmten Urhebers, viele Freunde gewonnen und auch die Zweifler und Gegner auf das Mannigfaltigste angeregt. Schon etwas älter an Jahren schreitet, in gewissem Sinne verschwistert, neben diesen Studien her eine neue linguistische Wissenschaft, die seit Bopp und Grimm sehr erhebliche Erfolge errungen hat, die Verwandtschaft der Sprachen beleuchtend und früher ungeahnte Zusammenhänge in immer helleres Licht rückend, zunächst bis zu einer Mutter-

gemeinde der Indo-Europäer zurückführend, während schüchterne Versuche auch schon die semitische Race in die weitverzweigte Untersuchung hineinziehen. Auf allen diesen Gebieten wird die Erfahrung angerufen, blosser Speculation wird meist die Hand auf den Mund gelegt, wo sie nicht mit scharfer Verachtung gar in den Winkel geschoben wird. Für die Methoden früherer Zeiten hat man in weiten Kreisen nur ein Achselzucken bereit; ja, auch unsere eigene Ansicht ist nicht, ohne Weiteres für diese Lanzen zu brechen, wenn wir die apriorischen Annahmen über die Uranfänge der Menschheit, über den „ersten Adam“ hier durchgehen, denen die Christen des zweiten Jahrhunderts aus religiösem Bedürfniss sich hingaben. Will man in gewissem Sinne auch hier von Reflexen einer Wirklichkeit reden, das gesuchte x der Urgeschichte als dieses Wirkliche angesetzt, die Lehre jener alten Gelehrten als der Widerschein jener Wirklichkeit, — man wird zuzugeben gewillt sein, dieser Reflex war gewiss ein trüber und ungenauer. Selbst die zahlreichen Widersprüche, in die jene Denker geriethen, beweisen fast wie zum Ueberfluss, dass man vom gesteckten Ziele in namhafte Fernen abirrte und das Licht der Wahrheit höchstens von ferne her dämmerte. Kann es nun doch lohnend heissen, solchen labyrinthischen Irrgängen im Einzelnen nachzugehen? Der wissenschaftliche Sinn wird mit seinem Nein zurückhalten, ja, auf sich selbst sich besinnend, ein deutliches Ja dafür haben. Wenn nur ein Barbar die Scherbenstückchen, sei es nun der Urnen von Guben und Magdeburg oder des berühmteren Troja's bei Schliemann, mit verächtlichem Lächeln besehen wird, wenn nur der übereifrige Heisssporn sein Gift gegen Darwin speit und nur ein banausischer Kopf die vergleichende Grammatik eine öde Pedantin schelten wird, so werden jene religiösen Reflexe, wie vielfach verzerrt sie auch sein mögen, jedem weitsichtigen Freund der Geschichte nicht minder der Beachtung werth heissen. Nur ein einziger Standort ist denkbar, der heute wie vor Alters, wenn auch schwerlich von Vielen, betreten wird, von welchem aus besehen diese Dinge gleichgiltig werden: ein

Standort, auf dem man mit dogmatischer Bestimmtheit es ausspricht: dass die religiöse Idee als solche einem unrettbaren Bankerott verfallen sei. Mit diesem sich abzufinden, wäre offenbar hier zu weitschichtig. Die Ergebnisse der prähistorischen Forschung, der anthropologischen wie der linguistischen Arbeit mag man dagegen schätzen, so hoch man will: die Geschicke des religiösen Gedankens, selbst trümmerhaft überliefert, auch des besonderen Gedankens über die Anfänge der Menschheit, werden an mannigfaltigem Interesse jeden Vergleich aushalten mit den anziehendsten Scherben von Troja, mit dem „grossen Schatze" Schliemann's, mit den besten Beweisen der „Zuchtwahl", mit den wundervollsten Belegen für die „Rundfahrt der Mutae".

Die Lehre vom ersten Menschen bei den Lehrern des zweiten Jahrhunderts zeigt uns im Ganzen und Grossen jenen dialektischen Process, in dem sich das menschliche Denken gemeinhin pflegt zu bewegen, wo es gilt, Denkmöglichkeiten zunächst einmal auszumessen: da ist Thesis, Antithesis, Synthesis. Eine Thesis werden wir vertreten finden zunächst durch die judaistische Gnosis, der Adam ein Ausbund von Frömmigkeit wie zumal von prophetischer Gabe ist: ein Idealmensch, mit Plato zu reden. Es erfolgt ein Gegenschlag bei Tatian dem Assyrer: Adam ein Kind der Hölle, nothwendig des Heiles verlustig. Moderne Theorien über einen thierischen Anfang der Menschheit würden mit dem Zweiten sich eher als mit dem Ersten befreunden. Den Ketzern von beiderlei Art tritt gegenüber die Synthesis: ein gemässigter Durchschnitt, die Kanten und Ecken abrundend: eine orthodoxe Vermittelung, die den Adam des Paradieses für lange Zeit an seinen Ort setzt. Erst speculirende Willkür, die Adam, zum Theil buchstäblich, zu einer Art von Gottheit erhebt oder ihn zum Teufel erniedrigt, dann ein ernüchternder Mittelweg, der das Gebilde der Schöpferhand wie als erlösungsbedürftig, so als erlösungsfähig betrachten lehrt. Der gährende Erkenntniss- und Lehreifer schäumt zunächst mächtig über, bis das Gebräude sich abklärt, und die

Idee des menschlich Natürlichen, durch das Sinnbild Adam's vertreten, mehr unbefangen gewürdigt wird.

Wo die ersten Anfänge liegen, ist auch hier schwer zu sagen. Auf heidnischem Boden werden wir aber die Wurzeln dieser Speculation über Adam nicht suchen dürfen. Es ist ein vereinzeltes Datum, das in der Hadrianischen Epoche sich darbietet, wenn wir Favorinus von Arles, einen Vielwisser der Tage, einen Schüler Dio's von Prusa und Freund des Herodes Atticus, wie nicht minder Plutarch's im Begriff sehen, ohne jeden Apparat von Urnen oder Darwin'scher Experimente den „ersten Menschen" auszumachen. Es erscheint als eine Art von Selbstlob und so psychologisch bemerkenswerth, wenn er den ersten Menschen als einen Gelehrten sich denken will. Dass ein Arzt wie Galen ihn bei Gelegenheit angriff, will sich wie ein Act der Rache von Seiten des Empirikers ausnehmen gegenüber den windigen Bauten dieses griechisch schreibenden Galliers [1]). Wäre es nicht Favorinus, wir würden es für einen Witz halten, dieses Gelehrtenthum Adam's [2]). Auf ganz andere Ursprünge verweist jene erste Gestaltung der Adamlehre, wie sie uns in den Homilien bemerkenswerth entgegentritt. Adam ein Prophet, Adam mit nichten ein Sünder. Wie verschieden auch der Gedankenkreis, dem diese Theorien entstammt sind — die Wurzeln jüdisch, nicht heidnisch —, so entschieden freilich auch die offenbare Gewaltthat, die am Religionsbuche der Juden hier mit einem Schlage verübt wird [3]). Eine unbefangene Auslegung wird ja aus den Worten der Genesis nur schwer den „Propheten" herauslesen, wie weitschichtig auch dieser Ausdruck von Haus aus möge genommen werden; noch viel entschiedener wird sie an der Behauptung

---

[1]) Mommsen, Röm. Gesch. V, S. 101.

[2]) Vgl. Apulejus' Schwärmereien über die Bildung der Gymnosophisten: Elmenh. 343.

[3]) Nicht ganz unähnlich ist die „hämische" Behandlung des Judenthums in dem Barnabasbriefe (s. Hausrath, Kleine Schriften, S. 14).

sich stossen: dieser Adam erscheine nicht sündig. Eine moderne Betrachtung vermöchte das Eine zuzugeben: diese erste Sünde erscheine noch gewisser Weise harmlos, ohne Eingriff in benachbartes Rechtsgebiet, sie sei keine *ἀδικία*, die des Nachbars Garten beraube, sie sei keine Selbstzerstörung, wie die des Säufers und Lüstlings: aber das Alles doch nur, um schliesslich den Ton drauf zu legen: dass hier der abstracte Charakter der Sünde als Auflehnung gegen das Gotteswort, als Ungehorsam zu Tage trete (peccatum est quidquid repugnat legi divinae). Doch das wäre eben modern und dem Bannkreise jener Ideen, die die Homilien beherrschen, fern gelegen. Das Verständniss dieses besonderen Standpunktes schliesst uns vielmehr erst jener Blick auf, den wir auf die freie Stellung des Autors zum biblischen Buchstaben warfen: auf jene Ansicht desselben, der selbst die schriftliche Aufzeichnung aller dieser alten Geschichten als ein Werk des Dämons erscheinen konnte: was dann speculativer Willkür die Thore weit genug öffnen musste. Und eben hier liegt der Punkt, der historisch schwierig zu nennen ist: welches sind die Voraussetzungen, unter denen ein jüdischer Kopf zu solchen Theoremen gelangte? woher nahm er den Muth, die alten heiligen Urkunden seines Volkes in den Tiegel zu werfen, um sie wie ein geduldiges Metall für seine Zwecke zu schmelzen?

Das älteste Datum, das wir abreichen können, ist Elxai unter Trajan[1]), ein Verwandter des Ebionismus. Der Christ, d. i. der Messias, ist ihm ein hoher Engel, hoch im verwegensten Wortsinne, nämlich 96 römische Millien hoch[2]), dem die heilige

---

[1]) Hilgenfeld, Ketzergesch. d. Urchristenth., S. 434.

[2]) Philos. IX, 13—17. Man kann aus der etwas späteren heidnischen Literatur vergleichen gewisse wunderliche Quidproquo's von geistiger und räumlicher Grösse in Philostrat's Apollonius von Tyana: s. die Inhaltsanalyse bei Aubé, Histoire des Persécutions de l'Eglise II. Paris 1878, p. 436: l'âme lorsqu'elle est pure . . . s'élève dans ses contemplations bien audessus du Caucase; ib. 446: A Rhodes, il vit le Colosse, et comme Damis lui demandait s'il connaissait quelque chose de plus grand que cette statue: „Oui, dit il, c'est un homme qui est philosophe sainement et de bonne foi."

Ruach zur Seite steht: er ist zuerst in Adam, zuletzt in Jesus erschienen. Neben dem Geschlechtsprincip, das als heidnischer Sauerteig auftritt, macht sich der Gedanke bemerkbar, das Christenthum geltend zu machen als die allgemeine Religion der Menschheit. Dass damit die geschichtliche Entwickelung mit ihrem concret persönlichen Leben sich in ein Schattenspiel auflöst, macht dem Manne keine Sorgen. Von selbst erhellt auch das Dritte, was uns vornehmlich hier angeht, dass ein idealischer Anfang der Geschichte des Geschlechtes gesetzt wird: mit nichten ein Darwin'scher Affenmensch, der in langsamem Fortschritt sich zur wirklichen Menschheit emporringt. Mit diesem Elxai zusammen gehen denn die Homilien im Ganzen, die ein halbes Jahrhundert später einen idealischen Adam uns ausmalen. Adam hat in sich den Gottesgeist[1]; somit weiss er Alles, und vermittelst dieses Wissens giebt er den Thieren die Namen (III, 26); auch seinen Kindern weiss er die prophetischen Namen zu geben (III, 24); er ist der wahre Prophet, der auch vor der Eva erscheint, der Vertreterin falscher Weissagung; ja er ist nicht ohne Weiteres Mensch: die *συζυγίαι ἀνθρώπων* beginnen nun erst nach Adam, sie nun theils Wahrheit, theils Lüge[2]: das Somatische von Eva stammend, das Pneumatische Adam zu danken (III, 27. XX, 2). Ist Adam der erste Prophet, so auch gewissermaassen der einzige; denn die sieben Säulen der Welt[3] sind eben doch nur Erscheinungen dieses einzigen Urpropheten. Ist Adam grösser als Moses, Jesus wiederum grösser als Adam[4]: so hindert der verschiedene Grad nicht, die Wesensgleichheit zu setzen: der eine Prophet der Wahrheit durchschreitet die Weltperioden: ja, schliesslich nicht nur die Propheten, alle Fromme sind Träger jenes ewigen Geistes, der in vollerer Herrlichkeit auf-

---

[1] *τὸ μέγα καὶ ἅγιον τῆς προγνώσεως αὐτοῦ πνεῦμα* III, 17. *τὸ ἅγιον Χριστοῦ πνεῦμα* III, 20.

[2] Vgl. Uhlhorn, Clem. Hom. S. 188.

[3] Baur, K.G. der ersten 3 Jahrhh., S. 233.

[4] Ritschl, Altkath. K., S. 213.

gehend den Menschen macht zum Propheten[1]). Gemäss der idealistischen Willkür, mit der man die Bücher des Alten Bundes misshandelt[2]), wird es für falsch erklärt, wie den Noah als Trunkenbold, so Adam als Uebertreter zu denken; ist doch das geschriebene Gesetz voller Fälschung, ja auf Betrieb des Satanas abgefasst. Einen Sündenfall Adam's aussagen, heisst das göttliche Ebenbild schmähen (Homil. III, 17). Adam kann nicht sündigen, und er ist deshalb unsterblich. Wenn der Herr Christus zum Kreuze geht, wenn der Herr Christus aufersteht, so ist's der gekreuzigte Adam, ist's der auferstandene Adam. So wenig ist Adam Sünder, dass gar die Sünde erst aufkam, als sieben Generationen nach Adam bereits über die Erde gegangen waren[3]): so wenigstens die Recognitionen (I, 29): die Homilien (s. oben) nehmen Eva als Schuldige.

In Alledem ist es kaum möglich, den Zusammenhang zu verkennen, der den älteren Elxai mit den jungen Homilien verbindet. Ein geschlechtlicher Unterschied spielt hier wie dort seine Rolle bei diesen mystischen Anfängen, die Gottheit und Menschheit verknüpfen, dort der Engel und die heilige Ruach, hier in verschiedener Anwendung Adam und die sündige Eva; der Universalismus ist da, dem schliesslich die geschichtliche Besonderheit in ein chaotisches Meer versenkt wird, in dem die Blasen aufsteigen, um alsbald wieder zu verschwinden, nur dass hier der Fortschritt bemerkbar ist zu weiterer Ausgestaltung, zu den sieben Säulen der Welt, und vielfach interpolirt wird zwischen den Grenzen Adam und Christus. Auch die Idealität der Anfänge wird gleicherweise betont; nur dass die Homilien auch hier um Vieles einlässlicher handeln und die Lehre vom Ebenbild anrufen. Während sonst der Erzählung der Genesis sämmtliche Glieder verrenkt werden, daran wird steif gehaftet, dass צֶלֶם und דְמוּת in voller Glorie strahlen müssen.

---

1) Baur, S. 232.
2) Vgl. Semisch, Justin II, S. 243.
3) Anschluss an Gen. 6; vgl. Ritschl, S. 211 ff.

Aber die veränderte Zeitlage spiegelt nun weiter sich deutlich in der Adamlehre des Buches, mindestens in dem, was auf's Engste mit ihr verknüpft ist: in der Lehre vom wahren Propheten, d. i. in erster Linie ja Adam. Es gehört zu den sicheren Anzeichen dafür, dass die Homilien entstehen nach dem Auftreten des Montanismus, wenn das ruhige Wohnen des Geistes in dem wahren Propheten betont wird, während der falsche Prophet ergriffen wird von dem Geiste[1]). Der wahre Prophet redet klar, mit unzweideutiger Rede; der falsche dunkel und zweideutig[2]). Sahen wir, wie bei Favorinus der gelehrte Geschmack seiner Kreise in dem „gelehrten Adam" sich spiegelte, so fällt hier ein Reflex jenes Kampfes, den die christliche Gemeinde jetzt ausficht, in die Lehre vom ersten Menschen, uns zum zweiten Male gemahnend, wie die Schatten hier rückwärts fallen, gedehnt wie im Scheine des Abendlichts, sich reckend bis zum Anfang der Menschheit.

So hat die judaistische Gnosis sich dieses Stoffes bemächtigt: der Schrift gegenüber willkürlich bis auf's Aeusserste. Im schroffen Gegensatz etwa gegen Justin den Märtyrer, dem die Schriften des Alten Bundes wimmeln von prophetischen Typen, die den Christ und das Christenthum weissagen, bricht diese Gnosis den Stab über das Gros prophetischer Aeusserung in allen den altbundlichen Schriften[3]): kein Jesajas, kein Amos kann vor ihr Gnade finden[4]): Adam und die „Säulen" treten unter das Dach ihres Tempels und sollen es tragen statt jener, die eine scharfe Ungunst niederstreckt. Auch das geschriebene

---

[1]) Er weissagt *μαντικῶς* III, 13; cf. Uhlhorn, Hom. 191.

[2]) Andere schlimme Wirkungen, darunter Lockung mit Reichthum, s. Uhlhorn, a. a. O. Unter den Syzygien der wahren und falschen Prophetie — der männlichen und der weiblichen, der rechten und der linken: u. a. auch (ibid.) Jesus und Johannes der Täufer. Vgl. meinen Artikel in Zeitschr. für wiss. Theol. 1885, S. 333 ff.

[3]) Verwerfung der prophetischen Bücher: Hom. III, 53.

[4]) In dieser Bevorzugung des Pentateuch ist übrigens die judaistische Gnosis ein Vorläufer selbst des modernsten Judenthums.

Gesetz selber wimmelt den Homilien von Fehlern. Adam, der grosse Prophet war's, der dem Moses das Gesetz übermittelt hat; dieses ewige reine Gesetz hat dann Moses 70 Weisen vertraut: unglückseliger Weise, bald nach dem Tode des Moses wird dieses Gesetz aufgezeichnet unter dem Einfluss des Satans; dabei entstellt man's höchst jämmerlich[1]). Dies die phantastischen Gründe, denen man es genugsam ja ansieht, dass sie zu jeder Sorte von Misshandlung des überlieferten Textes ermächtigen, und, in diesem Stücke echt jüdisch, die bedeutsame Brücke abbrechen, die vom mosaischen Judenthum zum christlichen Wesen hinüberführt.

Ein Denkmal von der Macht der Ideen, die in diesem mythischen Adam sich spiegeln, wird es nun weiter doch heissen müssen, dass die heidenchristliche Gnosis auch ihrerseits nicht umhin kann, zu ihnen Stellung zu nehmen. Es ist Valentinus vor Allem, der hier noch muss zu Worte kommen[2]). Dass auch er, wie die Homilien direct von Elxai angeregt wäre, ist in hohem Grade unwahrscheinlich. Dass keinerlei mittelbare Verbindung auch zu ihm hinüberleite, möchten wir gleichfalls nicht glauben. Jedenfalls liegt die Thatsache vor, dass auch er die Lehre von Adam in seinen Bereich mit gezogen hat: eigenthümlich, wie sonst, auch in diesem Stücke erscheinend. Hat schon bei dem alten Elxai und bei den ihm geistesverwandten Homilien der Alles wissende Adam eine halb übermenschliche Stellung, bei Valentin wird die Idee des Menschen noch viel näher an die Gottheit herangerückt: man meint bei ihm einen Vorklang zu hören jenes späteren Meisters Eckart: „Viele Gelehrte wollen nicht leiden, dass man die Seele so nahe an Gott setzt! sie kennen den Adel der Seele nicht."

In jenem titanischen Ansturm, das innergöttliche Leben qualitativ zu ergründen und die an sich scheinbar leere Idee des „allervollkommensten Wesens" zu bevölkern mit einer be-

---

[1]) s. Epiphanius bei Semisch, Justin II, 243.

[2]) Um Elxai und die Homilien bei einander zu lassen, rede ich erst hier von dem etwas älteren Gnostiker.

greiflichen Fülle, hatte der geistesgewaltige Altmeister der heidenchristlichen Gnosis halbwegs gut platonisch auch die Idee der Menschheit in das göttliche Wesen mit eingeführt. Der *προὼν ἄνθρωπος* tritt hier seine bedeutsame Rolle an. Im Systeme des Ptolemäus in die dritte der Syzygien[1]) wie eingeklemmt, hat der „vorseiende Mensch" wohl bei dem weisen Aegyptier eine noch höhere Rolle spielen müssen[2]). „Auf den Namen jenes Anthropos hin hatten die weltschaffenden Engel, deren erster der Demiurg, den Adam gebildet:" der Demiurg, jenes niedere Wesen, in dem die gnostische Verachtung der Materie sich kräftig verkörpert. Aber in sein Gebilde legt Jemand einen höheren Samen. Das Weitere verdanken wir Clemens, der einen Brief Valentin's citirt hat[3]): „da Furcht vor jenem Bildwerke (Adam) bei den Engeln sich regte, weil es grössere Dinge verlauten liess, als seine Bildung vermuthen liess (*ὅτε μείζονα ἐφθέγξατο τῆς πλάσεως*) wegen dessen, der unsichtbar in dasselbe einen Samen gelegt hatte des oberen himmlischen Wesens und der aus ihm freimüthig redete, so entsteht auch in den Geschlechtern der Weltmenschen eine unheimliche Furcht über die Werke der Menschen bei denen, die sie selber bereiten, wie über die Bildwerke und Statuen und über Alles, was nur die Menschen im Blicke auf die Gottheit vollenden." Ein tiefsinniger Gedanke und würdig seines Ursprungs: die Keime einer Kunstwürdigung deutlich in sich bergend, wie sie den orthodoxen Vätern versagt blieb, und an die Thatsache gemahnend, dass es diese Gnosis gewesen ist, die dem bedrängten Kunsttriebe schliesslich ein Asyl wieder aufthat innerhalb jener ältesten Christenheit. Aber auch dies

---

1) *νοῦς ἀλήθεια, λόγος ζωή, ἄνθρωπος ἐκκλησία.*

2) Hilgenfeld, Ketzergesch. d. Urchristenth., S. 293; cf. Iren. adv. haer. I, 12, 4: *καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ μέγα καὶ ἀπόκρυφον μυστήριον, ὅτι ἡ ὑπὲρ τὰ ὅλα δύναμις καὶ ἐμπεριεκτικὴ τῶν πάντων ἄνθρωπος καλεῖται· καὶ διὰ τοῦτο υἱὸν ἀνθρώπου ἑαυτὸν λέγειν τὸν σωτῆρα.* Vgl. Tert. Oehl. II, 422: Tert. führt dies nur mit einem Sunt qui ein.

3) Strom. II, 8 § 36 ed. Klotz II, p. 145.

ist bemerkenswerth, dass, während die phantastische Hülle sich hinreichend als solche selbst richtet, von jenem überschwänglichen Unmass eines „Alles wissenden Adam" hier mit nichten die Rede ist. Wenn der göttliche Funke des Menschen in seinem idealischen Kunsttriebe zu Tage tritt, will es doch hier fast uns so anmuthen, als ob eine hellenische Masshaltung neben orientalischen Ueberschwang träte. Nur den niederen Gewalten jagt das Gebilde die Furcht ein, das einen Samen des Allerhöchsten in sich trägt: von Allwissenheit und Sündlosigkeit, von der Unmöglichkeit eines Fehltritts ist wenigstens in dem Bruchstücke mit keiner Silbe die Rede.

Einen sehr energischen Rückschlag haben nun alle Lobhudeleien des ersten Adam erfahren durch den eigenthümlichen Mann, der in Assyrien heimisch, ein Schüler Justin's geworden ist, der in seinem späteren Leben auch eine Art Gnosis sich formte und von der Grossen Kirche verstossen ward: durch Tatianus. Er vertritt den schroffsten Widerspruch zumal gegen die Homilien, jene Antithesis ausheckend, deren wir andeutend gedachten [1]). Ein extremer Geist, wie er ist, formulirt er nun die Behauptung: Adam könne nicht selig werden. Diese wundersame Behauptung, die ein einzelnes Glied des Geschlechtes, ja den Urheber desselben von der Erlösung durch den Menschensohn ausnimmt, hat — nicht unbegreiflicher Weise dann die alte Kirche sehr aufgeregt. War's doch, als wollte er gar den Stein der Weisen gefunden haben, als lege er sich eine Kunde bei, wie ein schwieriges Wort des Meisters von der unvergebbaren Sünde, der Sünde wider den Geist auf concrete Manier deutbar sei. Waren andere häretische Sätze, die der spätere Tatianus sich zugeeignet, wenigstens keine neuen Gewaltstreiche, so war dies etwas nicht Dagewesenes, völlig Seltsames, Neues. Die Fluth der Feindseligkeit, die sich rasch über den Ketzer ergossen hat, hat es, wie sonst oft, vermocht, jene Gründe halb hinwegzuspülen, die er als Stützen seinem selt-

---

1) Iren. Haer. 1, 30. Daniel, Tatian, S. 257 (cf. Baur, K.G. 495. Euseb., K.G. 4, 28 ff.).

samen Satze unterstellte. Nur sehr wenig erfährt man: dass er zum Ersten ein Pauluswort anzieht: dass in Adam wir Alle sterben[1], und dass er so als Ultrapauliner sich uns, ähnlich wie Marcion, vorstellt: dass er das Alte und Neue mit jähem Risse zu trennen denkt. Dazu kommt bei ihm allenfalls noch seine trichotomische Seelenlehre[2]. Ist der „Geist“ als das höhere Leben wirklich von Adam gewichen, und dieser nur noch „Seele und Leib“, giebt es weiter kein ausdrückliches Schriftwort[3], das die Rückkehr des Geistes in Adam mit einer Silbe anmerkte, so wird uns immerhin handlich verständlich, wie er sein Dogma aufbaute[4]. Vor allen Dingen ist klar, dass Tatian, wie er in späterer Zeit sich immer marcionitischer färbt[5], hier auch in bewusstesten Gegensatz tritt gegen die (ältere) clementinische Gnosis: auch die Stellung zu Noah bestätigt dies: gleichsam dem zweiten Urheber des Geschlechts nach dem Bibelwort. Den Homilien zufolge ist es fast blasphemisch zu nennen, will Jemand diesen würdigen Mann uns als einen Trunkenbold einführen[6]. Tatianer hingegen (Enkratiten) verbieten den Genuss des Weines ihrerseits unter ganz ausdrücklichem Hinweis auf Noah's schimpfliche Trunkenheit[7].

Einen eigenthümlichen Eindruck empfängt man, wenn man von diesen Denkgebilden zu den orthodoxen Vätern hinübertritt. Der Uebergang will ähnlich anmuthen, wie etwa der von der ionischen Physik zu Sokrates. Auch dort in der ionischen

---

[1] 1 Cor. 15, 22.

[2] Daniel, Tatian, S. 275.

[3] Vgl. zu dieser Weise der Argumentation Röm. 5, 14 (kein Schriftwort meldet ein neues Verbot, dessen παράβασις möglich gewesen wäre), Hebr. 7, 3 (ἀπάτωρ ἀμήτωρ): Eltern sind nirgends verzeichnet.

[4] Wir werden sehen, wie Tertullian auf Tatianus zurückgreift. — Hier will fast wahrscheinlich werden, dass Tatianus ausdrücklich Matth. 12, 31 etc. in seinen Gedankengang hineingezogen hat.

[5] Vgl. das berühmte γενηθήτω εὐκτικόν.

[6] Semisch, Justin II, 243; s. das Frühere hier S. 468.

[7] Daniel, Tatian, S. 275.

Physik jene principielle Zuspitzung: dem schlanken Thurme vergleichbar, läuft das Nachdenken über die Anfänge — wenn auch hier nicht des Menschengeschlechtes — in einen einzigen Punkt aus: die Welt aus Wasser, aus Luft, aus Feuer u. s. w. entstanden. Es ist ein principfrohes Denkervolk, diese Sippe der ionischen Physiker. Dann folgt eine Ernüchterung: man will mehr das Nächste beachten; man zimmert am Tugendbegriff: man ist nicht mehr so schneidig, um Alles auf einmal zu wollen, aber man ist besonnener. Gar nicht so unähnlich hier. Dieser höchst gespannte Bogen, von dem man als Bolzen abschiesst sei es einen vollkommenen Adam oder wiederum einen ewig verlorenen, wird als untauglich weggelegt. Man muss sich bescheidener einrichten mit seiner Lehre vom Adam. Man muss Gott seine Ehre lassen und darum diesen Räthselpunkt, wo Gottheit und Menschheit gleichsam sich die Hand reichen, weil der Mensch so eben aus Gottes Bildnerhand austritt, mit hinreichender Glorie ausschmücken, aber man muss andrerseits auch die Linie des Geschaffenen innehalten, Adam keine Allwissenheit beilegen; vor Allem aber von dem Taumelwege des Assyrers sich fern halten. In einer Zeit, wo der Canon, auch der des Neuen Buhdes, geschlossen ist, hat man zudem mehr Respect vor dem geschriebenen Worte. Solche Homiliengewaltstreiche, welche die Schriften der Propheten zerreissen und den Pentateuch misshandeln wie einen verdächtigen Sklaven, den man vor dem goldenen Throne souveränster Speculationen brandmarkt, kann man sich nicht mehr erlauben. Dazu kommt auch noch Eines: Gegenüber jenen judaistischen Kreisen, in denen man den sündlosen Adam kurzer Hand decretirte, hat diese „Grosse Kirche", die auf ihre specifische Christlichkeit immer mehr sich zu besinnen sich anschickt, auch ein vertiefteres Sündenbewusstsein. Es ist wohl mit nichten zufällig, dass die Lehre der Homilien sich berührte mit Philo dem Juden. Wie es dieser über's Herz bringt, Moses als sündlos hinzustellen, so bringen die Homilien es fertig, Adam's Fehllosigkeit mit vollen Backen auszusprechen. Die Grosskirche kann dies nicht mehr. Was endlich einen letzten Punkt an-

langt, jene universelle Tendenz, die der Adam-Christus verfolgte, ein Punkt, der doch wohl zu den wichtigsten in den gesammten Homilien gehört, und sie aus dem Judenthume loslöst, so gab es hier andere Mittel, dieselbe sicher zu stellen. An phantastischer Zuthat hat es auch hier nicht gefehlt. Was noch heute — leider — von mancher Kanzel herabtönt: der Herr Christus oder der Logos dem Abraham schon erscheinend „in angenommener Gestalt", ist bei Tertullian reichlich zu lesen, und solche Spukerscheinung des Logos ist wohl nicht wesentlich besser, als jener ewige Adam, der in den sieben Säulen erscheinen sollte. Tertullian werden wir übrigens im Folgenden ganz besonders behandeln: gegenüber dem Clemens und Anderen ist er ja weitaus der ausgiebigste.

Seine — und Clemens — Adamlehre, wie sie offenbar Extreme vermeiden und die Schale der Glorie mit der Schale der Schmach gleichstellen wollen, ist der späteren Kirchenlehre, und gingen wir bis zu den Protestanten herab, nun ungleich ähnlicher, als irgend ein gnostisches Aeusserste: wenn auch manche Zacken und Spitzen und seltsames Stuckwerk geblieben ist. Man legt sich auch weiter aus, als jene älteren Ketzer, berührt mancherlei Punkte, an denen ihre principfrohe Lehre als an peripherischen Punkten vorbeiging, und zieht, zumal Tertullian, diese Lehre vom ersten Menschen in alle möglichen und unmöglichen Zusammenhänge, in die der regsame Griffel und die Lage der Zeiten hineinführt.

Zu zeigen, welch andere Luft weht als bei der häretischen Gnosis, wird mit demjenigen zu beginnen sein, was für uns noch heute gleichsam auf der Chaussee einer christlichen Lehrbildung lagert. Zunächst, nach dem Worte des Herrn (*ἀπ' ἀρχῆς δὲ οὐ γέγονεν οὕτως*), wird Adam da wohl gekennzeichnet als der eine Gatte der Eva, wie Eva als sein einiges Weib[1]). Ein anderes, uns geläufiges Thema ist die aufkommende Scham, nachdem die naive Unschuld schuldvoll in die Brüche gegangen war. Zuerst war der neue Leib keinerlei

[1]) 1. ux. c. 2. Oehl. I, 671.

Scham noch verhaftet[1]). Auch das wird auf der Heerstrasse liegen, dass Adam's Freiheit[2]) mehr als einmal betont und jeder Zwang zur Sünde verneint wird[3]). Schliesslich nicht minder das Andere, dass das Wissen von Gutem und Bösem irgendwie dem Adam gegönnt und von Gott her zugedacht war: nur dass er dieses Wissen ungöttlich mit Hast und Eile ergreifen will[4]). Im Unterschied von den Homilien tritt namentlich das Eine als ein allgemeiner Grundsatz der katholischen Theorien hervor: dass ein zwiefacher Zustand Adam's sehr schriftgemäss unterschieden wird. Als ein ganz feiner Gedanke ist von Anderen bereits hervorgehoben[5]), dass das Adam gegebene Gebot alle übrigen bereits in sich fasse[6]), die hernach unter Moses hervorwimmeln[7]), so dass diese Anweisung Gottes als Stammmutter[8]) aller übrigen dasteht. Jene Mystik der Homilien, wonach Moses seine Gebote sollte von Adam empfangen haben[9]), ist Tertullian jedoch fremd, ja liegt ihm in Siriusweiten.

Eigenthümliche Schattirungen leiht ihm sein stilistischer Farbentopf öfters, auch wohl sein heimisches Afrika und die Culturdata der Kaiserzeit. Der „Rasen" des Paradieses, den Adam tritt oder nicht mehr zu treten gewürdigt ist, begegnet uns bei ihm öfters[10]): eine malerische Zuthat des Autors zu dem schlichten Berichte der Genesis. Der „Paradiesescolon"

---

1) Quod in novo corpore indebitum adhuc pudori erat, protegere festinans etc. pall. c. 3. Oehl. I, 928; auch anima 38. Oehl. II, 619.

2) Davon handelt auch Clemens ed. Sylb. S. 535.

3) 2 Marc. c. 5. 6. Oehl. II, 90. 91. exhort. cast. c. 2. Oehl. I, 739 (voluit quod deliquit).

4) Sapientia praerepta pall. 3. Oehl. I, 928.

5) Hauck, Tertull. S. 96.

6) Vgl. hier S. 466.

7) Quae postea pullulaverunt data per Moysen Iud. c. 2. Oehl. II, 703.

8) Matrix omnium praeceptorum Dei ibid.

9) S. hier S. 470.

10) 1 Marc. c. 22. Oehl. II, 73.

Adam[1]) gemahnt an die Zustände jener halb freien, halb unfreien Leute, die das kaiserliche Rom so wohl kannte, insbesondere an die Zustände seiner „patria" Afrika. Auch das „Jucken" der Feigenblätter auf dem nackten Leibe scheint er nachzufühlen[2]), ein alter Realist wie er ist, und unter Afrika's Bäumen aufgewachsen. Das „Arbeitshaus", in das Adam verdammt wird, als er des Paradieses Rasen und die schöne Freiheit verloren hat[3]), sind Beweise jener alten Thatsache, dass man das Vergangene gern durch die Brille der Gegenwart sieht und seine emsige Phantasie ihn auf dem Gange in die Vorwelt begleitet.

Und freilich fehlte auch viel, dass die Zeitfarbe seiner Darstellung sich auf den blossen Ausdruck beschränkte, mit dem die Protoplasten geschildert werden, oder dass gar keine Brücke zu jener merkwürdigen Gedankenwelt überführte, die in den Homilien des Clemens uns so eigenartig entgegentritt. Ja, selbst auf das Wunder aller Wunder in diesem vielgepflegten Lehrstücke, auf Tatian den Assyrer, der Adam dem ewigen Verderben anheimgab, scheint, wenn auch nur gelegentlich, ein kritischer Rückblick gethan zu werden. Sahen wir, dass Tatianus wie vor einem geschlossenen Thore, gleichsam verdutzt vor der Thatsache stand, dass im expressen Verlaufe der Geschichte eine Sühne der Urschuld des Protoplasten nicht scheint gemeldet zu werden: Tertullian scheint den Faden hier aufzunehmen, um an ihm wie der Theseus des Mythos einen schliesslichen Ausweg zu suchen.

Das Merkwürdigste zunächst ist, dass Tertullian — wie auch Clemens — den P r o p h e t e n Adam so gut hat, wie die judaistische Gnosis. Ja, er ist ihm ein Lieblingsthema. Während jeder Zweifel ihm fern liegt, ob Jesaja, Amos u. s. f. (s. oben) für Dolmetsche Gottes zu halten seien, und er in

---

[1]) Ind. c. 2. Oehl. II, 704. pat. c. 5. Oehl. I, 596.

[2]) De ficulneis foliis pruriginem retinens pud. 6. Oehl. I, 802.

[3]) In ergastulum terrae laborandae relegatus 2 Marc. c. 2. Oehl. II, 86; pellitus orbi ut metallo datur pall. c. 3. Oehl. I, 928.

diesem Stücke durch einen Golf getrennt ist von dem Homilienverfasser, hat er den „prophetischen" Adam dermassen in sein Herz mit eingeschlossen, dass eine Reihe von Stellen mit seiner Gestalt sich beschäftigt. So ist er ja darin reicher, als jener judaistische Autor: er hat Adam und Amos und die Schaar der grossen und der kleinen Propheten. Er ist auch hier ganz er selber. Als umfassende Tausendkünstler stellen er und Clemens sich sonst dar, wenn sie in unkritischer Liebe so die vier Botschafter umarmen, als seien sie wesentlich gleichartig, wenn der judaisirende Phryger die spirituelle Johannesbotschaft sich zueignet: reich, umfassend, aber freilich auch hier nicht als Meister der Scheidekunst, stellt der Letztere auch hier sich uns dar, wenn er die Zahl der Propheten mit den Homilien um Adam bereichert. Und obschon er mit Clemens eben dieses erweiterte Erbe gemein hat, er bringt es viel nachdrücklicher zur Geltung. Der „prophetische Adam" ist seinem Griffel eine Art von Magnetstein, der ihn wiederholentlich anzieht, während Clemens, meine ich, nur einmal, und gleichsam im Vorbeigehen, ihn anrührt.

Zu zeigen, dass System in der Sache ist, tritt der prophetische Adam uns viermal bei dem Carthager entgegen, zweimal in dem Buche von der Seele[1]), einmal in der späten Schrift von dem Fasten[2]), einmal auch in seiner Abhandlung von der Auferstehung des Fleisches[3]). Der Inhalt der Weissagung Adam's ist freilich nicht ohne Weiteres derselbe, wie in den Homilien einer- und bei Clemens andrerseits. In den Homilien sind es zwei Punkte, in denen die prophetische Gabe des Protoplasten erscheinen soll: dass Adam den Thieren Namen giebt und dass er seinen Kindern Namen giebt, die ihren Charakter wie ihre Geschicke weissagen: denn Kain bedeutet „Eifer", Abel will sagen „Trauer" (III, 42). Wie kann demnach Simon, der blöde Ketzer, ihn „blind" nennen? (Dressel, 101, 15).

---

1) an. 11. 43. Oehl. II, 573. 626.
2) jej. 3. Oehl. I, 855.
3) res. carn. c. 61. Oehl. II, 548.

Clemens lässt die Namen der Kinder aus irgend einem Grunde bei Seite; aber die Thiere interessiren auch ihn, und er fügt noch etwas Neues hinzu: die prophetische Kraft Adam's erscheint ihm auch darin bewährt, dass Adam die Stellung des Weibes als ein Symbol der Gemeinde zu fassen weiss: denn wie kurz auch Clemens' Ausdruck, wir werden kaum fehl gehen, wenn wir den ganzen Gedanken des Epheserbriefes (V, 31 und 32) ihm unterlegen und nicht blos das natürliche Geschehen, des Verlassens vom Vaterhause durch den mündigen Sohn, geweissagt finden[1]). Völlig ausdrücklich erscheint nun diese letztere Fassung bei dem afrikanischen Autor: das Hängen an dem Weibe bedeutet das grosse Geheimniss der Verbindung des Christ und der Gemeinde: und Adam bereits meint das[2]), wenn auch etwa nur mit dämmernder Klarheit[3]). Diese ausgeführte Begründung des prophetischen Wesens Adam's erscheint in gewissem Grade als Tertullian's besondere Leistung: wie wichtig sie ihm erscheint, diese Prophetenthat Adam's, erhellt auch aus dem wiederkehrenden Hinweis in der späten Schrift von dem Fasten[4]). Auch ist ihm diese That Adam's allerdings eine einzige. Wohl kommt er auch mehrfach auf die Namengebung der Thiere[5]), aber nicht ohne dass er dabei die kritische Warte bestiege. Freilich hat Adam den Thieren ihre Namen gegeben, aber eben nicht im Hinblick auf irgend eine künftige Eigenart, die diese Thiere entwickeln werden, sondern auf Grund einer gegenwärtigen[6]). Die Vermuthung ist schwer zu bemeistern, dass er wenigstens an Clemens hier

---

[1]) *πρὸ μὲν τοῦ νόμου, Ἀδὰμ ἐπί τε τῆς γυναικὸς, ἐπί τε τῆς ζώων ὀνομασίας προθεσπίσας.* Strom. I. Sylb. 335 A.

[2]) Nam etsi Adam statim prophetavit magnum illud sacramentum in Christum et ecclesiam: hoc nunc os etc. an. 11. Oehl. II, 573.

[3]) Vgl. Joh. 11, 51 und bei Tertull. a. a. O.: accidentiam spiritus passus est. Das vierte Evangelium lässt den Caiphas jedenfalls unbewusst weissagen.

[4]) jej. c. 3. Oehl. I, 885.

[5]) res. carn. c. 61. Oehl. II, 548. virg. vel. c. 8. Oehl. I, 890.

[6]) Oehl. I, 890.

denkt — mögen auch die Homilien hier abliegen. Darf man einen Gegensatz einführen, der wenigstens der Sache nach alt ist, so wird man zu sagen geneigt sein: er sieht hier eine geistige Adamsthat, aber nicht eine geistliche.

Auch Tatian gegenüber ist seine Stellung bemerkenswerth[1]). Hat der ketzerische Assyrer sich zu der Behauptung verstiegen, dass der „Geist", in vollendeter Fülle etwa einst Adam's Erbtheil, mit der Sünde ganz von ihm weicht, so dass Seele und Leib nur übrig bleibt, er nun ein Kind des Verderbens, so ist der Afrikaner viel vorsichtiger. Fast scheint er modernen Theorien von allmähliger Entwickelung angenähert, wenn er sagt: Zuerst hat Seele, d. i. Hauch, das Volk, das auf der Erde wandelt ... Denn wenn schon Adam sogleich als Prophet auftrat mit dem Geheimniss über Christus und die Kirche ..., so ist das nur ein plötzliches Ueberkommen des Geistes. Es kam nämlich die Ekstase über ihn, jene Kraft, die die Prophetie des heiligen Geistes vermittelte[2]) (accidentiam spiritus passus est). Tatian gegenüber bedeutet das die Umkehrung seines Gedankens[3]): das Seelische ist der Anfang, eine Geistesbegabung, hier gefasst als vorübergehend, ist die spätere Zugabe.

Und so hat er auch in einem anderen Stücke Tatian berichtigen wollen. Bei dem assyrischen Ketzer ist Adam ohne Gnade verloren. Mit nichten, meint Tertullian. Dieser „Herzog des Menschengeschlechtes und damit auch Herzog der Sünder" [4]) ist durch sein Sündenbekenntniss[5]) ins Paradies wieder eingesetzt worden[6]). Für uns leicht ein so neuer Gedanke, wie

---

[1]) Vgl. seine einmalige ausdrückliche Nennung desselben (die im Index bei Oehler fehlt) de jej. c. 15. Oehl. I, 874.

[2]) an. 11. Oehl. II, 573. Kellner, p. 42.

[3]) Oehl. a. a. O. primo enim anima etc.

[4]) Stirpis humanae et offensae in dominum princeps Adam poen. c. 12. Oehl. I, 665.

[5]) Genes. 3, 12.

[6]) Oehl. a. a. O.: exomologesi restitutus in paradisum. cf. poen. c. 2. Oehl. I, 645: cum rursus ad suam misericordiam maturavisset. Auch res. carn. c. 26. Oehl. II, 502: Adae et Evae ... resti-

jenes Stabbrechen des Tatianus uns neu war. Wo in aller Welt meldet die Schrift, so wird man zu fragen veranlasst, die Rückkehr Adam's in's Paradies? Wo in aller Welt macht die Heilslehre die Rettung in der Weise abhängig von einer menschlichen Leistung, und wäre es das Bekenntniss der Sünden? Auch hier lugt der gesetzliche Standpunkt des Lehrers der nova lex durch, und sein besonderes Bedürfniss, die Exomologesis einzuschärfen. Den anderen Punkt anlangend — die ausdrückliche Rückführung in's Paradies — wird man wohl am besten thun, an ein übergeschichtlich Geschehen, im Sinne Tertullian's, zu denken: Adam selig werdend, oder Adam selig geworden, durch den Retter des gesammten Geschlechtes, nachdem dieser Adam gebeichtet hat.

Dies sind die principiellsten Punkte in Tertullian's Lehre von Adam. Aber er verwendet diese Lehre auch sonst noch, wie es gerade das Bedürfniss seiner Denkgänge mit sich bringt. So erweitert er einen Paulusgedanken[1]), indem er den unbeschnittenen Adam, den nicht Sabbate haltenden Adam gegen die Juden in's Feld führt[2]); so behandelt er Adam als Ketzer, als „noch nicht recht geriebenen Ketzer"[3]), und somit besser als Marcion; so zieht er Adam hinein in seine „Erziehung des Menschengeschlechtes", in jene Ideengänge, die von fern her an Lessing gemahnen können: das Fleisch mag seine Scherze treiben, das noch „in Adam censirt wird", wie Adam nach Glanz und nach Schein zielt[4]), während in Christo ein anderes

---

tutio ... videbitur repromissa; auch 2 Marc. c. 25. Oehl. II, 115. 116: ideoque nec maledixit ipsum Adam et Evam, ut restitutionis candidatos, ut confessione relevatos.

1) Röm. 4.

2) Iud. c. 2. Oehl. II, 704 unten.

3) Rudis admodum haereticus fuit. Non obaudiit, non tamen blasphemavit creatorem nec reprehendit auctorem. 2 Marc. c. 2. Oehl. II, 86.

4) Luserit ante Christum caro, immo perierit antequam a domino suo requisita est; nondum erat digna dono salutis, nondum apta officio sanctitatis. Adhuc in Adam deputabatur ...,

Wesen gilt. Da muss Adam ihm sogar dienen, seine Theorie vom Schlafe zu stützen: zu zeigen: der natürliche Unterweiser, der Schlaf habe den Vorzug vor allen übrigen natürlichen Dingen: denn siehe, jener Urquell der Menschheit, Adam, hat eher des Schlafes genossen als er der Ruhe begehrte, eher geschlafen als gearbeitet, ja sogar eher als gegessen, ja sogar eher als geweissagt[1]). Da ist Adam der ungeduldige — in der Schrift von der Geduld[2]), der es doch so gut hätte haben können, der „nächste Freund Gottes" und zuerst im Stande der Unschuld. Aber kaum lohnt es, einzeln dies aufzuführen: da es des lehrhaften Inhalts halb bar ist und als ein mehr oder minder geistreiches Spielen des Meisters erscheinen muss.

Bei so ausgeführten Vorstellungen von Adam wird auch die Frage auftauchen, wo der phantasiereiche Mann doch die Stätte gesucht haben möge, an der sich die Anfangsgeschicke des Menschengeschlechtes abspielten. Von ethnologischer Forschung wird Niemand bei ihm auch nur einen Gran erwarten wollen. Aber da Anfang und Ende, wie sonst, auch hier zusammenrücken, und der Eingang der Nachkommen des Adam in ein jenseitiges Dasein als eine Rückkehr erscheint in Adam's verlorenes Paradies, ist die Frage nicht ohne Interesse, ob ein irdischer Raum gedacht wird oder ein überirdischer Aufenthalt. Der Anfang — Adam — scheint nach unten zu weisen, die Hoffnung einer Vollendung dagegen von der Erde zum Himmel abzuführen. Man könnte die ganze Frage allenfalls zurückschieben wollen und es gar für unbillig achten, den alten Lehrer der Kirche in ein peinliches Verhör zu nehmen: wo denkst Du dir Dein Paradies? Ist doch der Pyriphlegethon, auf den er selber zu reden kommt, sind die Elysischen Felder, denen er scheltend den Vorwurf macht, dass sie den Glauben

---

facile quod speciosum erat concupiscens et ad inferiora respiciens (daselbst auch das Bemerkenswerthe: Ex lacte sordes hoc habent) pud. c. 6. Oehl. I, 802.

[1]) an. 43. Oehl. II, 626. Kellner, S. 118.

[2]) pat. c. 5. Oehl. I, 596.

der Menschen fälschlich gefangen genommen[1]) und gleichsam der Paradieseshoffnung in den Seelen der Heiden den Raum nehmen, eben auch nicht geographisch abzuhandeln. Will man, weil das Christenthum ein besserer, ja der wahre Glaube ist, ihm nun kurzer Hand auch ansinnen, dass es, die Schranken des Wissens überspringend, eine geographische Orientirung mitgebe, die der niederen Stufe versagt war? Kurz, man wird dem Carthager nicht zürnen dürfen, wenn auch er hier etwas tastend einhergeht, und eben nur mühselig handgreiflichem Widerspruch fremd bleibt. So weit scheint er in der That doch gelangt zu sein: man darf handlich sicher behaupten: das Paradies ist ihm ein irdischer Ort und die Geschichten der Genesis über die adamitischen Anfänge behaupten sich gegenüber den Versuchungen, ein ganz und gar transscendentes Paradies in den Himmel zu legen. Immerhin ist es schade, dass die Schrift vom Paradiese verloren ist; die wesentlichsten Grundzüge werden uns aber auch ohne dieselbe erkennbar sein. Es mag sich methodisch empfehlen, von einem Punkte hier auszugehen, der ausserhalb Tertullian's liegt.

Das christliche Adambuch, dem Abendlande durch Dillmann erschlossen[2]), dessen festere Datirung bis jetzt freilich unmöglich geblieben ist, versetzt das Paradies (a. a. O. S. 137), wie etwa auch Ephräm der Syrer, in den fernen äussersten Osten auf die höchste Höhe der Erde: ob diesseits oder jenseits des Oceans[3]), will nicht erhellen. Um dasselbe herum das Land Eden, aber niedriger als der „Garten" gelegen. Hier im Paradies resp. in Eden spielt sich Adam's Geschick ab. Aber freilich nur theilweise. Das christliche Adambuch kennt nämlich und vertheidigt die Ansicht, dass die Schädelstätte

---

[1]) apolog. 47. Oehl. I, 290.

[2]) Ewald, Jahrbb. der bibl. Wissenschaft V, S. 1—144.

[3]) Vgl. die essäische Lehre: Den guten Seelen ist ein von allen Uebeln freier Ort jenseits des Oceans bereitet (*τὴν ὑπὲρ ὠκεανὸν δίαιταν ἀποκεῖσθαι* Jos. bell. Iud. II, 8. 11); den schlechten ein finsterer, qualenreicher Winkel (Hilgenfeld, Ketzergesch. d. Urchristenth. S. 129).

Golgatha daher ihren Namen erhalten, dass Adam's Schädel an dieser Stätte begraben lag[1]). So vertheilen sich Adam's Geschicke gleichsam auf diese beiden Oertlichkeiten. Damit stimmt überein auch der äthiopische Clemens, nur dass die Rollen der Orte, so will es scheinen, getauscht werden: Adam wird nämlich hier auf Golgatha selber erschaffen und erst von da ab versetzt in das ferne Paradies in dem Ostlande. Fragen wir, wie Tertullian sich zu solchen Anschauungen stelle, so glauben wir eine gewisse Enthaltsamkeit wahrzunehmen. Dass er an einen irdischen Ort denkt, soll bald weiter gezeigt werden; dass er im Osten ihn sucht, wird sich als wahrscheinlich herausstellen. Dass er aber den Schädel Adam's irgendwo auf Golgatha suche, haben wir trotz Dillmann's Versicherung in Marcion II. nicht finden können; eher geht er mit dem äthiopischen Clemens, der einen Transport Adam's in's Paradies hin ergründet hat: wenn er, Tertullian, sagt, dass keiner der Menschen je im Paradies geboren sei, auch nicht einmal Adam selber, der vielmehr später erst dahin versetzt wurde[2]). Freilich redet er weder von Adam's Geburt auf Golgatha[3]), noch von seinem Schädel, der dort sei[4]): dies dürfen wir wohl seine Enthaltsamkeit nennen, angesichts jener Thatsache, dass ein ähnlicher Mythos doch durchschimmert, wenn er den Adam eben später in's Paradies lässt gebracht werden.

Mit jenem Orte im Osten stimmt zunächst nun merkwürdig zusammen ein Bericht, den Manche, obwohl fälschlich,

---

[1]) Vgl. Augustin sermo 71: wo der aegrotus lag, ibi et erectus est medicus, Dillm. a. a. O. S. 142. Von mehreren Vätern — vgl. Dillm. — wird diese Lehre ausdrücklich auf die *διδασκαλία τῶν Ἰουδαίων* zurückgeführt.

[2]) Vgl. Genes. 2, 8 וַיָּשֶׂם שָׁם אֶת־הָאָדָם und den Zusammenhang der Stelle.

[3]) 2 Marc. 10. Oehl. II, 97: eo quod nemo hominum in paradiso dei natus sit, ne ipse quidem Adam, translatus potius illuc. Sollte Dillmann diese Stelle vorschweben?

[4]) Der Contrast (Iud. c. 13. Oehl. II, 735 non illud lignum in paradiso ... sed lignum passionis Christi) scheint zudem jede ähnliche Anschauung auszuschliessen.

dem carthagischen Autor beimessen, der aber sich wiederspiegelt in einer seiner unbezweifelten Schriften[1]), und der, man könnte sagen, gewissermassen unter seinen Augen verfasst ist: ein Bericht in den Acta Perpetuae.

Der Genosse Perpetua's, Saturus, hat ein Gesicht geschaut[2]). Wir hatten gelitten, sagt er, und waren aus dem Fleische geschieden; wir begannen getragen zu werden in den Osten von vier Engeln[3]), deren Hand uns nicht berührte. Wir reiseten aber nicht gerade aufwärts[4]), sondern gleichsam wie Leute, die einen sanften Hügel anstiegen; als die erste Welt hinter uns lag, sahen wir ein unermessliches Licht . . . Sie kommen zu einem weiten Raume, gleichsam einem Lustgarten, bedeckt mit Rosenbäumen und Blumen von allerlei Art[5]). Da treffen sie vier andere Engel, viel herrlicher noch als die vorigen, die ihnen bei ihrer Ankunft bewundernd Ehre erweisen. Sie finden da Jocundus, Saturninus, Artaxius, die während derselben Verfolgung lebendig waren verbrannt worden, und Quintus, der, auch er ein Zeuge, im Kerker den Tod gefunden hatte. Sie fragen sie: wo sind die Andern? Aber, als wollten die Engel dieser peinlichen Frage ausweichen, da eben nur „Zeugen" allein an dieser Stelle zu finden sind, sagen sie zu den Ankömmlingen: Kommt zuerst und begrüsset den Herrn. Wir haben hier den äussersten Osten des christlichen Adambuches, auch die höchste Höhe der Erde, so gut die Vision das will zulassen. Wir haben zugleich ein Lieblingscapitel des berühmten carthagischen Autors: dass nämlich in's Paradies nur

---

[1]) anima 55. Oehl. II, 642 f. Die Verwechselung der Vision des Saturus mit derjenigen der Perpetua ist Tertullian sehr wohl zuzutrauen.

[2]) Visio Perpetuae 11. Abgedruckt diese Acten u. a. bei Münter primordia eccl. Afric. S. 219—250.

[3]) Vgl. bei Tertull. die angeli bajuli: de cultu fem. Oehl. I, 734.

[4]) Ibamus autem non supini sursum versi a. a. O.

[5]) Vgl. apolog. c. 47. Oehl. I, 290: paradisus locus divinae amoenitatis recipiendis sanctorum spiritibus destinatus.

Märtyrer sofort eintreten dürfen[1]): nur vor diesen weicht das Flammenschwert, das des Paradieses Pförtnerin schwinget (an. 55). Wir haben auch zugleich, wenigstens ziemlich, die judaistische Gnosis: die freilich nicht von den Märtyrern, sondern von den „Vollkommenen" redet, nämlich als Paradiesesbürgern, und milder, als Tertullian, der die andern den Inferi zuweist[2]), die minder Vollkommenen auch wenigstens „in guten und fröhlichen Gegenden"[3]) unterbringt. —

Den irdischen Ort hat also das Adambuch; den irdischen Ort die Acta; den irdischen Ort hat auch, und zwar hinlänglich ausdrücklich, der carthagische Autor selber[4]), der eben, mit der judaisirenden Gnosis in überwiegendem Einklang, die uralte Heimat des Adam uns als dasjenige Gebiet vorführte, in dem die abgeschiedenen Seelen der Vollkommenen gleich empfangen werden.

Auf den irdischen Ort legt er offenbar ein nachdrucksvolles Gewicht gegenüber der ethnisirenden Gnosis, wie sie ihm durch den Pontiker Marcion und den Aegypter Valentinus vertreten ist. Der ganz jenseitige Gott, den Marcion sich erdacht hat, der Gott, der mit irdischen Dingen durchaus nichts scheine zu thun zu haben, könne füglich wohl kein eigen Paradies haben, es sei denn, dass er etwa bittweise, gleichsam bis auf Widerruf, sich des Paradieses des Schöpfers bediene[5]). Noch

---

[1]) an. c. 55. Oehl. II, 642 (daselbst auch, wie 5 Marc. c. 12. Oehl. II, 312, die Schrift vom Paradiese erwähnt); res. carn. c. 43. Oehl. II, 522.

[2]) Oehl. II, 522: nemo enim peregrinatus a corpore statim immoratur penes dominum nisi ex martyrii praerogativa, paradiso scilicet, non inferis diversurus.

[3]) Hilgenfeld, Rec. u. Hom. 1848, S. 75.

[4]) Vgl. auch die vier Jünglinge, die den Stuhl aufheben und damit gehen „in's Morgenland", Herm. Vis. I, 4.

[5]) Hic illud forte mirabor, si proprium potuit habere paradisum deus nullius terrenae dispositionis, nisi si etiam paradiso creatoris precario usus est, sicut et mundo. 5 Marc. c. 12. Oehl. II, 312. Zu precario vgl. auch das γενηθήτω εὐκτικόν Tatian's in seiner marcionisirenden Zeit.

schärferer Ironie befleissigt er sich gegenüber dem anderen Manne von der ägyptischen Seeküste, Valentin, dem genialen[1]) Phantasten, freilich wohl mehr Ptolemäus, seinen italienischen[2]) Schüler als den Altmeister selber verwundend. In jener „bühnengerechten" Bearbeitung des Valentinianismus, die Ptolemäus geliefert, findet sich ein *παράδεισος* in der Rolle eines vierten Erzengels, welcher stationirt ist „über dem dritten Himmel"; bei dieser Erzengelskraft sei Adam zu Gaste gegangen, dort in dem dritten Himmel wohnend „unter Bäumchen und Wölkchen" [3]). Ptolemäus, sagt sein Kritiker spottend, mochte sich gewisser Ammenmärchen erinnern, dass Aepfel im Meere wachsen und Fische an Bäumen baumeln; Nusswälder im Himmelsraum scheinen dann ein verwandtes Capitel. Der alte Realist von Carthago verleugnet sich eben auch hier nicht. Er verlangt sein irdisches Paradies; ein ptolemäischer Himmelsschwindel will ihm einfach lächerlich dünken. Aber es ist freilich nicht gefahrlos, unter Palmen zu wandeln, auch unter denen nicht eines irdischen Paradieses. Die idealische Natur dieser Vorstellungen, ihr ungeographisches Wesen wird leicht sich doch wieder vormachen und den Realisten bedrängen; und wir werden Zeuge solcher Bedrängniss. Das Paradies und der dritte Himmel waren von Ptolemäus in eine unserem Kritiker anstössige Nachbarschaft versetzt worden; wobei füglich kaum zu bezweifeln, dass dem Schüler Valentin's eine berühmte Paulusstelle mit vorschwebte (2 Cor. 12, 2. 4): Paulus in den dritten Himmel und in's Paradies entzückt. Die moderne Auslegung, mehr Gedanken als Worten zugewandt, wird beim Apostel einen Wechsel des Ausdrucks und eben nichts weiter erkennen; sie wird sich damit bescheiden, dass Paulus sein „Paradies" schwerlich im Ostlande, auf den höchsten Höhen der Erde, geschweige denn unter den Rosenbüschen des Saturus, den Corinthern

---

[1]) So schätzt er ihn selber: quia et ingenio poterat et eloquio. Val. c. 4. Oehl. II, 385.

[2]) Wenigstens scheint Ptolemäus vorwiegend in Italien gewirkt zu haben.

[3]) Valent. c. 20. Oehl. II, 406.

schreibend, gesucht hat; dass die uralten Stätten der Geschichte Adam's und Eva's, sei es nun das „niedere“ Edenland (s. oben S. 483) oder die davon umrahmten Höhen ihm minder seinen Sehkreis gefüllt haben, als ein idealisches Land der Vollendung, die Stätte der vollkommenen Gerechten, und dass so „der dritte Himmel“ ihm als Tauschausdruck genügte. Anders ja schon Ptolemäus, der Paradies und dritten Himmel wie als himmlische Nachbarländer uns vorstellt, während Tertullian eben diese Nachbarschaft selber bemängelt. Wie wird es nun der Letztere durchfechten, wenn er an einem anderen Orte gegenüber eben derselbigen Gnosis hervorhebt, dass Paulus vor dem Martyrium des Paradieses theilhaftig geworden sei[1]? dies mit offenbarstem Hinblick auf das eben erörterte Pauluswort, das nach unserer begründeten Auffassung den dritten Himmel noch näher, als selbst Ptolemäus es that, an das Paradies heranrückt, d. i. beides identisch macht? Wie er es durchficht, sagt er nicht. Nur dass ein Auslegungskünstler seines Schlages hier schwerlich würde verlegen sein. Wenn schon Ptolemäus „mit Worten“ ficht, der Lehrer der Grosskirche, oder der Montanist von gestern her, ist ihm mit nichten unterlegen in diesen dienstbereiten Fertigkeiten. Auch seine Antwort wird lauten: das Paradies und der dritte Himmel sind verschiedene Oertlichkeiten; nur dass jener Komik zufolge, die er über die „Wölkchen“ ausgegossen, das Paradies ihm viel ferner von diesen „Wölkchen“ zu liegen kommt.

Eine sehr merkwürdige Stelle wird hier den Schluss machen müssen: in welcher das Paradies selbst, gegenüber einer Welt der Vollendung lediglich himmlischer Art, gleichsam im Preise zu sinken scheint. Es ist eine montanistische Schrift, gewiss nicht frühesten Datums, in der seine Hoffnung der Zukunft einen besonders idealischen Aufschwung nimmt: „von der Auferstehung des Fleisches“[2]. Will man ihn „interpoliren“, um ihn zu interpretiren, so wird zu vermuthen stehen, dass

---

[1]) Scorp. c. 12. Oehl. I, 527 unten.
[2]) res. carn. 26. Oehl. II, 501; vgl. Kellner, S. 275 f.

das von ihm nie erwähnte Pepuza, das Jerusalem seiner Phryger, längst von sich reden gemacht hat, und dass seine selbständige[1]) Stellung gegenüber den asiatischen Phrygern sich auch darin bewährt, dass er die Pepuzaträume mitzuträumen sich weigert. Sicher ist es charakteristisch, wie sein eingefleischter Realismus sich beinahe untreu zu werden scheint, wenn er die „terrena" so nachdrücklich von der Hoffnung der Christen ausschliesst[2]). Der Preis der Früchte des Ackers und die Nahrungsmittel des jetzigen Lebens, sagt er, sind Dinge dieser Welt, die auch dem Gottlosen offen sind. Zwiebeln und Erdschwämme haben wir mit Allen gemein: wie könnten wir dergleichen erhoffen? Es sind die Juden, nicht wir, die ihre Hoffnung auf das Irdische setzen, und verlieren darüber das Ewige. Sie halten sogar auch das Judenland für das „Heilige Land" selber, während doch das „Heilige Land" vielmehr auf den Leib des Herrn zu deuten ist, wahrhaft heilig durch die Einwohnung des heiligen Geistes, fliessend von Milch und Honig vermöge der Lieblichkeit seiner Hoffnung, in Wahrheit das „Judenland" vermöge der Fremdschaft und Nähe Gottes[3]). Wie schickte die christliche Hoffnung sich doch auf jenes Jerusalem, das die Propheten und Jesus ermordet hat? Ja, so fährt er nun fort, es ist überhaupt nicht einmal die Erde, der das Heil versprochen wird; denn sie wird untergehen. Auch wenn es Jemand wagen sollte, das Heilige Land auf das Paradies zu deuten, wozu „Land der Väter" gut passen würde, nämlich „Land Adam's und Eva's", so würde es den Anschein gewinnen, als ob die Wiedereinsetzung in's Paradies in der Weise dem Fleische versprochen würde, dass der Mensch ebenso dorthin käme, wie er daraus verstossen ward.

---

[1]) Vgl. jej. c. 12. Oehl. I, 869: Ut ab Joanne etc.; vgl. auch Zeitschr. für wiss. Theol. 1885, S. 348.

[2]) Vgl. seine früher ausgesprochenen politischen Hoffnungen: sciunt proximi ei 2 nat. c. 17. Oehl. I, 396; vgl. auch die Nachricht Augustin's: dass der spätere Tertullian sich von den anderen Montanisten getrennt habe.

[3]) Bekannte Etymologie von יְהוּדָה.

Also auch das Paradies will hier nicht mehr genügen: eben darum, weil es irdisch ist. Das „Etiam si quis audebit“ ist in der That merkwürdig. Die Theorien des Adambuchs resp. des äthiopischen Clemens werden ja mit nichten getheilt, Adam stirbt weder auf Golgatha, noch wird er dort gerade geschaffen, dennoch wird das „Heilige Land“, die Golgathanähe somit, in ein gewisses Verhältniss gerückt zu jenem anderen Lande im Osten. Es sind gleichsam „zwei heilige Länder“, die ihren Anspruch anmelden, und für jene idealischen Denkgänge von dem aegrotus und medicus (s. hier S. 484, Note 1) scheint der Boden schon bereitet zu werden[1]. Nur ist, das ist jetzt sein Gedanke, vom Irdischen überhaupt abzusehen, und die Hoffnung auf den Himmel zu richten.

---

[1]) Völlig erschöpfend diesen Gegenstand zu behandeln, lag minder in der Absicht des Verfassers. Nur einige noch nicht ausgetretene Wege der Untersuchung hat er beschreiten wollen. So ist z. B. auf die Stellung der Eva minder eingegangen, obschon der Hass gegen die „weibliche Prophetie“ bei der judaistischen Gnosis eine gewisse Spiegelung findet in jener „ungalanten“ Schroffheit, mit der der Carthager die Eva abkanzelt. (Tu es diaboli janua etc. 1 cult. fem. Oehl. I, 702.) Auch auf die Lehre vom Ebenbilde ist nicht ausdrücklich eingegangen. Es sei hier noch gesagt, dass der Unterschied der imago und similitudo, den die Homilien betonen (εἰκών auf die Aehnlichkeit der Gestalt mit der μορφή Gottes gedeutet, die similitudo auf den Geist), sich auch bei Tertullian vorfindet (exh. cast. c. 1. Oehl. I, 738 oben; vgl. Uhlhorn, Clem. Hom. S. 192). Zu vergleichen ist auch Clemens ed. Sylb. S. 535.

XXII.

Beiträge zur Hagiographie der griechischen Kirche.

Von

Dr. phil. **Franz Görres** zu Düsseldorf.

A. Menologien und Menäen, Calendarien resp. Martyrologien der griechischen Kirche [1]).

Diese Calendarien gehören nebst den meisten der von Simeon Metaphrastes, dem berüchtigten Altvater der christlichen Mythologie, im 10. Jahrhundert redigirten Martyreracten zu den erbärmlichsten „Quellen" für ältere Kirchengeschichte. Aeusserlich schliessen sie sich ganz den abendländischen Martyrologien saeculi VII und VIII, des sog. Hieronymus, Bedas, Usuards, Ados, Notkers, Rhabans u. A., an — nach Monaten („μῆνες") geordnet (daher der Name!), bieten sie Tag für Tag gedrängte Lebensskizzen von Martyrern und Heiligen überhaupt —, nur dass sie unendlich mehr Spreu enthalten, als selbst diese trüben Quellen.

---

[1]) Vgl. hierzu meine „Licinian. Christenverf.", Jena 1875, S. 76—91, meine „Martyrer der aurelianischen Christenverfolgung", Jahrbb. für prot. Theol. VI (1880), Hft. IV (S. 449—494), S. 465. 467 und zumal Anm. 2 daselbst, die Anzeige meiner „Licin. Christenv." durch C. Weizsäcker, Theol. Lit.-Ztg. 1876, Nr. 5 (S. 138—141), S. 140 („Wenigstens sein [des Verf.] Urtheil über Simon Metaphrastes und die griechischen Menologien ist gewiss gerechtfertigt" u. s. w.), die beiden Artikel von Gass, „Menaion", Herzog'sche Real-Encykl. für prot. Theol., zweite Aufl., Leipzig 1881, Bd. IX, S. 543, „Menologion", ebenda, S. 577 f., Krüll, Art. „Martyrologien", in der F. X. Kraus'schen Real-Encyklopädie der christlichen Alterthümer, Lieferung XI, Freiburg i. Br. 1885 (S. 380—382), S. 382 A. und Baillet, Historische und krit. Abhandl. von der Geschichte der Märtyrer u. s. w. Aus dem Französischen (Leipzig und Rostock 1753), S. 37—39.

I. In Betreff der Menäen kann ich mich ganz kurz fassen. Den kritisch geschulten Kirchenhistoriker interessiren nämlich in erster Linie nur die Lebensskizzen der in beiden Klassen von Calendarien recipirten Heiligen, zumal der Blutzeugen und Bekenner. Diese sind aber in den Menologien und Menäen vollständig identisch. Beide Klassen griechischer Martyrologien unterscheiden sich eben nur in soweit von einander, als die ersteren bloss eine ganz kurze Biographie der einzelnen Heiligen bieten, während die letzteren ausserdem noch äusserst ausführliche Angaben über die betreffenden Officien der morgenländischen Kirche enthalten. Die ausserordentliche Fülle des rituellen Materials dürfte uns zur Genüge den gewiss an und für sich höchst auffallenden Umstand erklären, dass die Menäen in der vor fast 200 Jahren erschienenen Ausgabe des Florentiner Cistercienser-Abtes Ughelius (Ughelli) volle zwölf Bände füllen, wohingegen die Menologien sich bequem in einen mässigen Band zusammendrucken liessen (s. Jacobi Basnagii observatio de Menologio Sirleti, in: Thes. monum. eccl. et hist. etc., ed. Henricus Canisius — Jacobus Basnage [Antverpiae 1725], T. III, S. 410, § I). „Anfänglich nur handschriftlich vorhanden, waren die 12 Menäen nur in wenigen Hauptkirchen aufbewahrt“ (s. Krüll a. a. O.).

Aus demselben vorhin angeführten Grunde kommen hier nur zwei sogleich näher zu erörternde Menologien in Betracht, und darf demgemäss von der Heranziehung eines dritten Menologiums abgesehen werden. Dieses letztere, welches Pinelli im siebenzehnten Jahrhundert zu Venedig edirt hat, ist nämlich nur ein von einem Bischof von Cythera Namens Maximus Margunius verfasster Auszug aus den Menäen (s. Jacobi Basnagii observatio l. c.).

II. Von den beiden zu besprechenden Menologien sei hier zuerst des sog. „Menologium Basilii“ gedacht, weil es das ältere ist. Das erste Semester desselben, umfassend die Zeit vom 1. September bis Ende Februar, wurde zuerst von Ughelius (Italia sacra, ed. Nicolaus Coletus, T. X [Venetiis 1721], „Menologium Graecorum Basilii II.“, S. 245; s. ibid. S. 1. 243 und

Basnag. l. c. S. 411) publicirt, aber nicht im griechischen Original, sondern nur in der von Petrus Archudius von Corcyra nach einer vaticanischen Handschrift angefertigten lateinischen Uebersetzung[1]). Später, um die Mitte des 18. Jahrhunderts, fand der Jesuit Henschenius im Kloster ‚Crypta Ferrata' ein Manuscript, welches die zweite Hälfte jenes Menologiums (die Monate März bis September) enthielt, und er hat dasselbe im griechischen Original ad calcem der Acta Sanct. Boll. veröffentlicht (s. Ughelii Italia sacra, l. c. S. 1. 243. Basnag. S. 411). — Das andere Menologium wurde von Henricus Canisius zuerst edirt, aber auch nicht im griechischen Original, sondern nach der lateinischen Uebertragung des Cardinals Sirletus; der Kürze halber soll es daher stets einfach als Menologium Sirleti aufgeführt werden („Menologium Sirleti" in: Canisii thesaur., ed. Basnag. T. III, S. 412 ff.; s. Jac. Basn. l. c. S. 410, § I). Ein vom sog. Menolog. Basilii verschiedenes, etwas älteres Menologion hat Morcelli unter dem Titel ‚*Μηνολόγιον τῶν εὐαγγελέων ἑορταστικῶν* sive Calendarium ecclesiae Constantinopolitanae primitus ex bibliotheca Romana Albanorum in lucem editum . . . cura Steph. Anton. Morcelli, 2 vol., Romae 1788' publicirt. Der Herausgeber datirt die Entstehung der von ihm mit philologischer Akribie edirten Handschrift wohl zu früh auf die Zeit des Kaisers Constantin V. Copronymus (reg. 741—775) (s. Gass, Art. „Menologion" a. a. O.).

III. Was nun die Bedeutung der beiden Menologien als historischer Quellen anbelangt, so ist es zunächst in dieser Hinsicht äusserst verdächtig, dass sie in auffallend später Zeit redigirt worden sind: das „Menologium Basilii" hat mit dem gefeierten Oberhirten des cappadocischen Cäsarea gar nichts zu schaffen, wurde nämlich erst zwischen 976 und 984 auf Anregung des byzantinischen Kaisers Basilius II. (reg. 976 bis

---

[1]) Eine nur wenig spätere, mir unbekannte, Ausgabe des sog. Menologium Basilii finde ich bei Krüll (a. a. O.) so citirt: „Menolog. Graecorum iussu Basilii imp. graece olim editum, nunc primum graece et latine ed. stud. et op. Card. A. Albani, Urbini 1727, 3 voll. fol."; s. auch Gass a. a. O.

1025) verfasst[1]), und die Entstehungszeit des Menologium Sirleti fällt gar erst in's elfte Jahrhundert; beide Calendarien sind also noch jünger als das Opus des Metaphrastes. Weit bedenklicher aber als die späte Composition der beiden Menologien muss der vielfach abenteuerliche, die Kritik der gesunden Vernunft herausfordernde Inhalt erscheinen. Die zwei Martyrologien enthalten nämlich einen solchen Reichthum an unglaublichen Fabeln, grässlichen Henkerscenen und abgeschmackten Mirakeln, dass selbst Metaphrastes, der bewährte Altmeister in solchen Dingen, häufig beschämt zurücktreten muss. Sehr scharf urtheilt Jacob Basnage mit Recht über die Fabeln und Ungereimtheiten des Menologium Sirleti; aber was er über dieses Calendarium sagt, das gilt auch in vollstem Maasse in Bezug auf das Menologium Basilii. Basnages Verdict ist so innerlich wahr und in eine so schneidige Form gekleidet, dass ich es für angemessen halte, die betreffende Aeusserung des verdienten Verfassers der „Histoire des Juifs" wörtlich hier einzurücken; sie lautet (Basnagii observ. S. 411), wie folgt: ‚Sunt tamen multa, quae in eo (scil. in menologio Sirleti) reprehendas 1. enim ea semper fuit indoles Graecorum, ut veritatis parum studiosi fabulas summa animi contentione perquirerent. Audit semper Graecia mendax, quantumvis Christiana et res sacras tractare nunc solita. In vitis Sanctorum elucidandis portenta fingunt illi, ab historica veritate vel incauti vel libenter deviant, rerum gestarum seriem immutant, quin immo res inauditae, quaeque fidem nullam merentur, confidenter hic narrantur. 2. Sanctos omnibus incognitos, quique nullum in ecclesia nomen habuerunt, plurimos

---

[1]) S. Ughelius a. a. O. S. 244, Jac. Basn., S. 410. — Im Menol. Bas. wird unter dem 16. December bereits der h. Theophano, der ersten Gemahlin des byzantinischen Kaisers Leo V. des Philosophen (reg. 886—911), gedacht. Das Menologium ist also nicht schon unter Basilius I. Macedo (reg. 867—886) entstanden, wie Krüll a. a. O. irrthümlich annimmt, sondern erst unter Basilius II. Porphyrogenitus verfasst.

in Menologio Graeco reperias.' So bereitwillig ich nun dem vorstehenden Urtheil beipflichte, so kann ich doch nicht Basnages weitere Ansicht billigen, dass nämlich die lateinische Kirche sich fast gar nicht um die Heiligen der Griechen kümmere (observ. S. 410 ... „Latini vix curant Sanctos, quos colunt Graeci"). Im Gegentheil, in dem von Cardinal Baronius redigirten officiellen Calendarium der römischen Curie hat eine ganze Reihe orientalischer Heiligen Aufnahme gefunden, deren Martyrium eben nur durch Metaphrastes oder die beiden Menologien beglaubigt ist.

IV. Die Geschichte fast jedes Blutzeugen und Bekenners, zumal der orientalischen Glaubenskämpfer, bietet Gelegenheit, die Wahrheit obiger Sätze über die erbärmliche Beschaffenheit der griechischen Calendarien in nuce zu erhärten. Aus diesem ungeheuern Material will ich in Berücksichtigung der räumlichen Verhältnisse, dieser Zeitschrift nur einige wenige Beispiele ausheben.

1. Dem Menologium Basilii zufolge (s. 23. Oct. S. 280) erlitten unter dem hervorragend christenfreundlichen Kaiser Alexander Severus (reg. 222—235) zu Ancyra in Galatien die Jungfrau Theodota und der Presbyter Sokrates das Martyrium. Aber diese Heiligen sind fingirte Persönlichkeiten. Denn a. sie sind nur durch die vorliegende jämmerliche Quelle bezeugt. b. Der Inhalt der fraglichen Notiz steht vortrefflich im Einklang mit dem allgemeinen Charakter unseres Menologiums. Entsetzliche Henkerscenen wechseln ab mit albernen Wundergeschichten; Theodota steigt zweimal unversehrt aus einem glühenden Ofen empor. c. Dazu kommt noch der Anachronismus, dass die Heilige eine Zeitlang Eremitin gewesen sein soll („in monasterium se abdidit"). d. Und was die Hauptsache ist, dieser Bericht hat das Vorhandensein eines allgemeinen Opferzwanges unter Alexander Severus speciell für Kleinasien zur Voraussetzung, was aber durch das authentische entgegenstehende Zeugniss des cappadocischen Bischofs Firmilianus (in seinem Schreiben an Cyprian von Carthago, bei Fell, ed. Cypriani opp., ep. 75, S. 322 f.) widerlegt wird. Baronius

hat also gewiss mit Recht beide Heiligen in das officielle Calendarium der Curie nicht aufgenommen[1]).

2. Galesinius (M. R. s. 1. Jun., S. 78b, Text, Annot. S. 112b), Baronius (M. R. s. 1. Jun., S. 349, Annot. d, ibid.) und Henschen (Acta Sanct. Boll. Junii t. I [Venetiis 1741], S. 22) wollen gleichfalls mit der Regierungszeit des Kaisers Alexander Severus das Martyrium eines gewissen Thespesius verbinden, der wegen seiner religiösen Ueberzeugungstreue auf Befehl des cappadocischen Statthalters Simplicius den Tod erlitten haben soll. Dieses Martyrium muss aus ähnlichen Gründen, wie die beiden soeben erwähnten, als apokryph verworfen werden. Denn a. ist es nur durch das Menologium Sirleti (s. 1. Juni, in latein. Uebertragung bei Canis. — Basn. l. c. S. 436 und im griechischen Originaltext bei Henschen, a. a. O. S. 22) bezeugt. b. Die bezügliche Erzählung ist nur ein unharmonisches Conglomerat aus widerwärtigen Folterscenen und abgeschmackten Mirakeln: Auch Thespesius geht unversehrt aus einem glühenden Ofen hervor (*εἰς κλίβανον πυρωθέντα ἐμβάλλεται. Τῇ δὲ Χριστοῦ χάριτι ἀβλαβῆς διαμείνας κτλ.*), er zertrümmert durch seine blosse Annäherung einen heidnischen Altar (... *καὶ πλησιάσας τὸν βωμὸν καταβάλλει*), endlich vermag ein zweitägiger (sic!) Aufenthalt in einem glühenden und mit Brennstoffen aller Art gefüllten Schmelztiegel den Leib des Heiligen nicht zu schädigen (... *εἰς τήγανον ἐμβάλλεται πεπυρακτωμένον, ἐλαίῳ καὶ πιότῃ καὶ στέατι μεστόν. καὶ ἐπὶ δυσὶν ἡμέραις ἐν αὐτῷ προςκαρτερίσας ἐξέρχεται ἀβλαβὴς κτλ.*). c. Die auch in diesem Berichte dominirende Voraussetzung, als hätte in den Tagen des Christenfreundes Alexander Severus in Cappadocien allgemeiner Opferzwang für die Christen bestanden, wird durch den schon erwähnten, unzweifel-

[1]) S. meinen Aufsatz „Alexander Severus", Zeitschr. f. wiss. Theol. 1877 (XX), Hft. 1, S. 48—89 und zumal 88 f., und meine „Christenverfolgungen", F. X. Kraus'sche Real-Encyklop. der christl. Alterth., Lieferung 3, Freiburg i. Br. 1880 (S. 215—288), S. 230.

haft authentischen Bericht Firmilians, des cappadocischen Zeitgenossen jenes Kaisers, widerlegt, wonach damals die Anhänger Jesu, wie in der römischen Welt überhaupt, so speciell im Orient und vor Allem gerade in Cappadocien im tiefsten Frieden lebten (s. meinen „Alex. Sev.“, S. 86 ff. und meine „Christenverf.“ a. a. O.).

3. Sabas, ein gothischer Officier im römischen Heer, und ferner 70 Gefährten sollen unter Aurelian (reg. 270—275) resp. auf dessen Befehl das Martyrium erlitten haben. Auch diese Heiligen sind nur durch die beiden Menologien bezeugt; der ganze Bericht wimmelt von ungeschichtlichen Voraussetzungen, auch fehlt es, wenigstens im Menologium Basilii, nicht an albernen Mirakeln: Sabas ist ein gewaltiger Geisterbeschwörer; aus den Qualen der Folter geht er unversehrt hervor; endlich erscheint ihm Christus selber im Kerker und begnadet ihn mit erneuter Kraft (s. meine „Martyrer der aurelianischen Christenverfolgung“, und zumal S. 464—468).

4. Auch drei weitere angebliche Aurelian-Martyrer, Porphyrius von Ephesus, Heliodorus von Pamphylien und Philomenus von Ancyra, finden sich nur in den beiden Menologien erwähnt, und man hat um so mehr Grund, hier apokryphe Heiligen anzunehmen, als die bezüglichen Berichte, und namentlich die Erzählung über den Glaubenskampf des Heliodorus, lediglich eine unharmonische Zusammenstellung ekelhafter Henkerscenen und abgeschmackter Wunder repräsentiren (s. Menol. Bas. s. 4. 29. Nov., S. 287. 301, Sirleti, s. 4. 19. 29. Nov., S. 484. 488. 492 und meine „Martyrer der aurel. Christenverf.“, S. 478 ff.).

5. Das Menologium Basilii II. (Ughelius X, s. 7. Oct., S. 270) erwähnt einen Sohn des Kaisers Diocletian, den angeblichen Verlobten der hl. Pelagia von Tarsus, und lässt ihn auf die Kunde von der Conversion seiner Braut als Selbstmörder endigen, worauf dann der ergrimmte Imperator Pelagien für den Untergang seines Sohnes verantwortlich macht und zum Feuertod verurtheilt. Aber dieser eben so kindische als abenteuerliche Bericht entbehrt jeder geschichtlichen Grundlage.

Die Geschichte kennt eben gar keinen Sohn Diocletians: aus den authentischen Quellen, aus einer Inschrift (bei Orelli, Inscript. Latinae selectae, S. 236, Nr. 1065), aus Lactanz (Mortes c. 9. 15. 35. 39—41. 50. 51, ed. H. Hurter), dem älteren Aurelius Victor (Caess. c. 39) und der eusebianischen Chronik (Olymp. 268, ed. Migne, S. 582), geht nämlich hervor, dass der berüchtigte Christenverfolger nur eine Tochter, Valeria, die Gemahlin des Galerius, besass (s. meinen Aufsatz „Christenverfolgung unter K. Claudius II.“, Zeitschr. f. wiss. Theol. XXVII [1884], Hft. 1 [S. 37—84], S. 49).

6. Das Menologium Sirleti (s. 21. April., S. 424) bietet die monströse Notiz, die Kaiserin Alexandra, Diocletians Gemahlin, hätte ihre Anhänglichkeit an den christlichen Glauben mit dem Tode gebüsst. Die geschichtliche Gemahlin des grossen Kaisers hiess aber dem Zeitgenossen Lactanz zufolge Prisca und bekundete gar keine besondere Neigung zum Martyrium, zog vielmehr vor, durch Betheiligung an den heidnischen Opfern sich die Gunst ihres kaiserlichen Gemahls zu sichern (s. Mortes c. 15. 51 und meinen „Claudius“, S. 53)[1].

---

[1]) Weitere Beispiele in meiner „Licinianischen Christenverf.“, S. 85—87. 88—91. 231—234. — Auffallender Weise schweigt sich Krüll (a. a. O.) über die Ungeschichtlichkeiten der Menologien vollständig aus, scheint diese mit Recht berüchtigten Calendarien auf gleiche Stufe mit den Martyrologien der abendländischen Kirche zu stellen, die doch wenigstens als minder trübe Quellen der älteren Kirchengeschichte gelten dürfen; wenigstens meint Krüll: „den Martyrologien der abendländischen Kirche entsprechen die μηνολόγια der Griechen“. Diese These ist richtig, wenn man an die äussere Form beider Arten von Calendarien denkt, unrichtig oder doch gar sehr einer Restriction bedürftig, wenn man auf den Inhalt eingeht. Auch Gass (Art. „Menologion“) schweigt über den jämmerlichen Charakter der griechischen Calendarien als kirchengeschichtlicher Quellen, beruft sich aber am Schlusse ausdrücklich auf meine bezüglichen Untersuchungen („Licinian. Christenverf.“, S. 80 ff.).

B. Mamas, berühmter orientalischer Martyrer (zu Cäsarea in Cappadocien)[1].

Dieser Heilige ist, weil schon um die Mitte des vierten Jahrhunderts in seiner heimatlichen Provinz hochgefeiert und verehrt, unzweifelhaft geschichtlich, aber in Betreff aller Nebenumstände seines Lebens und Sterbens muss es zur Zeit bei einem „parum liquet“ sein Bewenden haben.

I. Wir besitzen Acten des Blutzeugen (Acta Sanct. Boll. s. 17. Aug., S. 423 ff., ed. Du Pin), aber sie sind von so monströser Beschaffenheit, so sehr ein des Simeon Metaphrastes, des Altmeisters der christlichen Mythologie, würdiges Machwerk, strotzen so sehr von abgeschmackten Mirakeln, ekelhaften Folter- und Henkerscenen, sowie von Ungeschichtlichkeiten, dass selbst die streng kirchlichgesinnten Forscher Ruinart (Acta martyrum sincera [Ratisbonae 1859], S. 306, Nr. I), Tillemont (Mémoires pour servir à l'hist. ecclés., T. IV² [Brüsseler Ausgabe!] S. 940—942) und sogar die Jesuiten Sollier (ed. Mart. Usuardi, S. 473) und Du Pin (a. a. O. S. 424 f., Nr. 5, 6, 427, Nr. 17) in der Verurtheilung des kläglichen Actenstückes übereinstimmen. Weiter finden sich gedrängte Lebensskizzen des cappadocischen Heiligen in den abendländischen Martyrologien des neunten Jahrhunderts (Ado, [ihm folgend] Usuardus, Rhabanus und Notker) und in den griechischen Menologien (s. „Menologium Basilii II.“, ed. Ughelius. Italia sacra, T. X, s. 2. Sept., S. 246 f. und „Menol. Sirleti“, ed. Henr. Canisius — Jacobus Basnagius, T. III, s. e. d.) saec. X et XI (!). Indess auch in den Berichten dieser Calendarien liegt kein Beweis für die Historicität unseres Mamas; denn 1. diese Lebensskizzen gehören „Quellen“ von der traurigsten Beschaffenheit an, insbesondere stehen die Menologien, was Häufung alberner Wunder, scheusslicher Marterscenen und ungeschichtlicher Voraussetzungen anbelangt, nur auf gleicher Stufe mit der anrüchigen

[1]) Vgl. hierzu meinen Aufsatz „Die Martyrer der aurelianischen Christenverfolgung“, Jahrbücher für protest. Theol. 1880, Hft. IV (S. 449—494), S. 484 f., § 2.

Märchenfabrik des Metaphrastes (s. meine „Licinianische Christenverfolgung“ [Jena 1875, 240 S.], S. 76—92 und oben Abschnitt A „Menologien und Menäen“ dieses Aufsatzes, S. 491 ff.). 2. Die auf den cappadocischen Blutzeugen bezüglichen, durchaus widersinnigen Berichte stimmen mit dem allgemeinen Charakter jener „Quellen“ vollständig überein. 3. Diese mehr als unwahrscheinlich lautenden Notizen sind nicht einmal selbständig, repräsentiren nichts denn einen Auszug der notorisch gefälschten Acten.

Wäre man bloss auf das soeben charakterisirte Quellenmaterial angewiesen, so sähe sich eine consequente Kritik gezwungen, in unserm Mamas lediglich einen apokryphen Heiligen zu erblicken. Gleichwohl ist aber an der Thatsache, dass er im cappadocischen Cäsarea das Martyrium erlitten hat, gar nicht zu zweifeln. Denn aus Sozomenos, dem Fortsetzer der eusebianischen Kirchengeschichte, der im J. 439 schrieb (h. e. [ed. H. Valesius] V, 2), noch mehr aus den Homilien der grossen cappadocischen Kirchenväter (Mitte und zweite Hälfte des vierten Jahrhunderts!), Basilius (Homilia 26 de Martyre Mamante bei Ruinart, S. 306 f., Nr. I. II) und Gregor von Nazianz (Homilia 43 de nova Dominica, de vere et de s. Mamante bei Ruinart a. a. O.), erhellt unzweideutig, dass Mamas bereits um die Mitte des vierten Jahrhunderts, zur Zeit Julians des Apostaten, in seiner cappadocischen Heimat als Martyrer und Heiliger allgemein verehrt und gefeiert wurde.

II. a. Aber auch nur die nackte Thatsache des im cappadocischen Cäsarea stattgefundenen Martyriums ist ausreichend verbürgt, über alle Nebenumstände des tragischen Ereignisses, überhaupt über alle sonstigen Daten aus dem Leben des hochberühmten Heiligen sind wir vollkommen im Unklaren, und zwar vor Allem über die Zeit, in der Mamas seine religiöse Ueberzeugung mit dem Blute besiegelte. Baronius (Mart. Rom. s. 17. Aug., S. 522; Ann. eccl. II [Venetianische Ausgabe!], S. 506, Nr. VIII), Ruinart (praef. S. XIII. 306. 308, Nr. V), Tillemont (Mém. T. IV², S. 728. 942) und Du Pin (Acta Sanct. Boll. s. 17. Aug., S. 423. 425, Nr. 9)

versetzen das Martyrium des Heiligen in die Regierungszeit Aurelians (reg. 270—275). Ich behaupte: Wir wissen nicht, unter welchem Kaiser Mamas den Tod erlitten hat; folgendes meine Gründe: 1. Die sog. aurelianische Christenverfolgung war zeitlich und örtlich sehr beschränkt, zeitlich auf die letzten Monate seines Lebens (etwa von Januar bis Mitte März 275), örtlich auf das südliche Thracien und die zunächst gelegenen Territorien; dort kam es auch zu einigen wenigen Hinrichtungen von Gläubigen. Zu diesen geschichtlichen Aurelian-Martyrern, über die wir nichts Näheres wissen, kann Mamas nicht gehört haben; denn das cappadocische Cäsarea lässt sich nicht leicht unter die dem südlichen Thracien zunächst belegenen Territorien rechnen[1]). 2. Fast die ganze Regierungszeit Aurelians (abgesehen von den letzten Monaten) bildet einen integrirenden Theil der Eus. h. e. VIII, 1. 4 näher charakterisirten grossen Friedensepoche der Christenheit (von 260 bis ca. 300). Da diese sich aber nur graduell, nicht principiell von früheren Friedensären vortheilhaft unterschied, da also auch damals das Christenthum im römischen Reiche nicht die Rechte einer religio licita et adscita genoss, der fünf- bis sechsfache furchtbare staatliche Strafapparat latae sententiae also nicht aufgehoben war, somit also immerhin christenfeindliche Statthalter die eine oder die andere der alten Strafbestimmungen gegen einzelne Christen aus der Vergessenheit hervorziehen konnten, so wäre es a priori nicht gänzlich unzulässig, das Martyrium unseres Mamas auf 270—274 anzusetzen, falls irgend eine authentische Bestätigung vorläge

---

[1]) S. Eus. h. e. VII, 30, VIII, 1. 4, chron., Hieronymo interprete ad a. 579 (ed. Migne, S. 578), Oros. VII, 23 und meine Aufsätze: I. „Die Toleranzedicte des K. Gallienus“, Jahrbücher für protest. Theol. 1877, Hft. IV, S. 616—623. II. „Die Martyrer der aurelianischen Christenverf.“ a. a. O. III. „Aurelianus als Statthalter“, Zeitschr. für wiss. Theol. XX [1877], Hft. 4, S. 529—534. V. Artikel „Christenverfolgungen“, F. X. Kraus'sche Real-Encyklop., Lieferung 3, Freiburg i. Br. 1880 (S. 215—288), S. 241 f. VI. „Zur Kritik einiger auf die Geschichte des K. Aurelianus bezüglicher Quellen“, Philologus, Bd. 41, Hft. IV, S. 615—624.

(s. meinen Aufsatz „Die angebl. Christenverf. Claudius' II.", Zeitschr. f. wiss. Theol. 1884 [XXVII], Hft. I [S. 37—84], Abschn. V, VI, VII, S. 63—78). 3. Diese Chronologie stützt sich aber nur auf trübe Quellen, auf die Acten und die hieraus abgeleiteten Berichte der occidentalischen Martyrologisten Ado, Usuardus, Rhabanus und Notker, sowie des Menologium Basilii II. 4. Dagegen schweigen die älteren und authentischen Quellen, Sozomenos und vor Allem Basilius der Grosse und Gregor von Nazianz, gänzlich über die Zeit des Martyriums. Wir wissen also nicht, unter welchem Kaiser der cappadocische Heilige den Tod erlitten hat; mit diesem negativen Ergebniss muss eine besonnene Kritik sich eben bescheiden.

Auch über den Todestag des Mamas sind wir nicht genau unterrichtet. Nach den abendländischen Martyrologien fällt sein Martyrium auf den 17. August, nach den Acten und den Menologien auf den 2. September. Dagegen deutet Gregor von Nazianz, der authentische Gewährsmann, in seiner Homilie an, dass der Heilige im Frühling zur Ehre des Martyriums gelangt ist (vgl. Du Pin a. a. O. S. 425, Nr. 10).

b. Die Geschichte des erlauchten Blutzeugen der griechischen Kirche wurde früh von der üppig wuchernden Legende umrankt; wenigstens weiss schon Basilius von Cäsarea über Wunder an seinem Grabe zu berichten (Hom. 26, Ruinart, S. 307, Nr. II), und bereits Gregor von Nazianz (Hom. 43 a. a. O.) lässt den Heiligen eine Zeitlang sein Leben von der Milch einer Hirschkuh oder vielmehr einer ganzen Schaar dieser harmlosen Thiere fristen[1]). Diese letztere, vom Menologium Sirleti recipirte, Mittheilung muss übrigens jeden Forscher auf dem Gebiete der Mythenbildung interessiren; bietet sie doch ein Analogon zur Legende von der Pfalzgräfin Genovefa, deren Knabe Schmerzenreich ja auch mit der Milch einer Hirschkuh auferzogen wurde[2]). Es war also schon um die Mitte des

[1]) „Mamas ille insignis et pastor et martyr, qui prius quidem cervas mulgebat ad sanctum virum novo et inusitato lacte alendum certatim properantes" etc. (Ruinart'sche Uebertragung des griechischen Originaltextes!).

[2]) Vgl. meinen Aufsatz über die Entstehungsgeschichte der

vierten Jahrhunderts unmöglich, bezüglich der Nebenumstände des gefeierten Martyriums das Wahre vom Falschen oder vielmehr die geschichtliche von der künstlerischen Wahrheit zu sondern, und so wird auch das berühmte cappadocische Freundespaar nicht mehr genau gewusst haben, in welcher Verfolgung ihr gefeierter Landsmann seine religiöse Ueberzeugungstreue mit dem Tode besiegelt hat.

III. Tillemont (Mém. IV², S. 728 [1]). 943 [2])) steht nicht an, sich aus der Vision eines Mönches, der von unserem seit Jahrhunderten im Grabe ruhenden Martyrer Mamas in der Gestalt eines von himmlischem Lichtglanz umflossenen Jünglings einen Besuch aus dem Jenseits erhalten haben wollte, Rückschlüsse auf die Jugend jenes Heiligen zu gestatten! Diese Argumentation ist aber völlig hinfällig; denn 1. die Vision, die der Verfasser der „Mémoires“ als „assez authentique“ bezeichnet, findet sich in den gefälschten, von Metaphrastes redigirten, Acten des Mamas. 2. Diese Acten werden, wie schon erwähnt, von Tillemont selber verworfen. 3. Wäre aber auch die fragliche Vision weit besser, etwa durch einen Basilius selber, bezeugt, so muss doch unter allen Umständen der Fundamentalsatz jeder umsichtigen Kritik in voller Gültigkeit bleiben, dass eine Vision sich niemals als ebenbürtige geschichtliche Quelle, zumal für specielle Facten, verwerthen lässt (s. meinen „Antipas von Pergamum“, Zeitschrift f. wiss. Theol. XXI, Hft. 2, S. 257—279, zumal 269 ff.

Genovefa-Legende in der Pick'schen Monatsschrift für die Geschichte Rheinlands und Westfalens, Jahrg. II, Heft 10/12, S. 531—582, zumal 581 f., Bernh. Seuffert, Die Legende von der Pfalzgräfin Genovefa, Würzburg 1877 (Habilitations-Schrift!), (85 S.) und meine Anzeige dieser Schrift, Pick'sche Monatsschrift, Jahrg. IV (1878), Hft. 3, S. 160—170.

1) „Il (Saint Mamas) souffrit le martyre: et dans une apparition qui semble assez authentique (Surius 18. aug. p. 178, § 6) il declara lui-même qu'il avoit eu la tête tranchée en un âge peu avancé.“

2) „Dans la même vision où il dit qu'il avoit eu la tête tranchée, il s'apparut sous la forme d'un jeune homme“ (sic!).

und meinen „Claudius II.“, S. 54). Also auch über das Alter unsers Mamas ist nichts Gewisses bekannt, man darf indess vermuthen, dass er noch in jungen Jahren Christo sein Leben geopfert hat. Die anmuthige Legende von der Hirschkuh hätte nämlich kaum entstehen können, wenn der Cappadocier erst im reiferen Alter zur Auszeichnung des Martyriums gelangt wäre[1]).

XXIII.

Zu Martinus von Bracara.

Von
Dr. Johannes Dräseke in Wandsbeck.

F. Görres' „Beiträge zur spanischen Kirchengeschichte des sechsten Jahrhunderts“ in Hilgenfeld's Zeitschr. f. wiss. Theol. XXVIII, S. 319 ff. veranlassen mich, die Mittheilungen desselben sowohl wie auch Caspari's durch eine nachträgliche Bemerkung zu ergänzen. Ich möchte auf Uebersehenes aufmerksam machen. Görres erwähnt a. a. O. S. 320 die Thatsache, dass Erzbischof Martinus von Bracara (früher Bischof von Dumium) sein Buch „Formula honestae vitae sive de quatuor virtutibus cardinalibus“ seinem Könige Miro (570 bis 583) widmete. Da er sich auf Caspari's mit einer Einleitung über Martinus' Leben und Werke versehene Ausgabe der Schrift desselben „De correctione rusticorum“ (Christiania 1883) beruft, gleichwohl aber als Fundort der „Formula honestae vitae“ nur D'Achery-Martène's Spicilegium (Edit. 2. III, S. 312) nennt, so scheint es mir, dass beiden Gelehrten die Thatsache unbekannt geblieben ist[2]), dass wir seit 1871 eine ausgezeichnete Ausgabe der Schrift besitzen.

---

[1]) Gregor von Nazianz sagt freilich: „. . . cervas mulgebat ad sanctum virum certatim properantes“ etc. (s. oben S. 502 und Note 1 daselbst).

[2]) Betreffs Caspari's theilt mir Hermann Rönsch freundlichst mit, dass in der oben erwähnten Einleitung desselben wirk-

Das Vorhandensein derselben konnte Beiden leicht entgehen, da sie nicht als Einzelschrift, sondern als wissenschaftliche Beilage in einem Magdeburger Schulprogramm zu einer Zeit erschien, als das Programm-Wesen noch nicht in B. G. Teubner's sorgsam ordnenden Händen lag. Ist so ja doch manche tüchtige Programm-Abhandlung, die vor 1876 erschien, unverdienter Vergessenheit anheimgefallen. In dem vorliegenden Falle freilich hatte schon Teuffel in der zweiten Auflage seiner „Geschichte der römischen Literatur“ vom Jahre 1872, § 485, 9 von jenem Programm ganz kurz Kenntniss genommen.

Bekannt ist, dass zunächst Philologen der „Formula honestae vitae“ ihre Aufmerksamkeit zuwendeten, weil man im Mittelalter Seneca für den Verfasser des nach der Widmung an König Miro folgenden Schriftchens hielt (Teuffel, a. a. O. § 284, 10). Eine ganz ähnliche, nahe verwandte Frage liegt bei Cicero und Ambrosius vor. Es ist Thatsache, dass der Text von Cicero's Werk „De officiis“ und, in Folge der starken Abhängigkeit des Ambrosius von demselben in seiner gleichnamigen Schrift, auch diese durch Fälschungen und Einschwärzungen mannichfaltiger Art verderbt worden ist. In meiner 1875 bei Löscher in Turin als Sonderabdruck aus der „Rivista di filologia e d'istruzione classica“ erschienenen Schrift „M. Tullii Ciceronis et Ambrosii episcopi Mediolanensis de officiis libri III inter se comparantur“, die wenigstens von Theologen und Philosophen gelegentlich freundliche Beachtung erfahren hat, habe ich beide Fragen, weil nicht streng zu meiner Aufgabe gehörend, in einer Anmerkung kurz berührt. Da die Schrift nicht in den deutschen Buchhandel kam, so darf ich die betreffenden Worte, als auch heute noch zur Sache gehörend, hier wohl wiederholen. Ich verwies auf S. 8 betreffs der Officia Cicero's auf Teuffel's „Geschichte der römischen Literatur“ § 183, 16. S. 334 und fuhr dann also fort:

In quibus quam late pateant veterum lectorum interpolationes et quid earum in Ambrosii Officiorum

lich nur auf Haase's Ausgabe (Seneca, Vol. III, Lipsiae, B. G. Teubner 1853, S. 468—475) als die jüngste Bezug genommen wird.

libros irrepserit, id fusius explicare ab huius quaestionis consilio ac ratione alienum esse videtur. Sine dubio tamen res gravissima subtili ac diligenti eget disputatione. Quamquam enim iam pridem viri docti, ut Facciolatius in editionis suae adnotationibus et alii, passim locos quosdam in Ciceronis Officiis spurios esse iudicaverunt, tamen nuper primus Andreas Weidner, firmam stabilemque iudicandi rationem secutus, hac de re accuratissime et luculentissime disseruit in programmate paedagogii quod est in claustro beatae virgini sacro Parthenopolitani a. 1872 conscripto (p. 11—31). Cuius in praefatione vir doctissimus novam suam de Officiorum interpolatione sententiam ait non ex paucorum locorum subita contemplatione temere extricatam, sed continua totius libri lectione atque explicatione natam tamquam ultro se obtulisse. „Atque in primo libro", inquit, „ingentem repperi additamentorum numerum, quem in reliquis subinde decrescere, qui veterum grammaticorum sedulitatem cognitam habeat haud admodum credo mirabitur." Et eodem loco Martini Dumiensis (mort. a. 580) Formulam vitae honestae ad optimos et antiquissimos libros mss. emendatam denuo edidit (p. 3—10). Inter causas quae eum impulerint, ut abbatis Dumiensis libellum corrigendum susciperet, adfert hasce: „Hoc Martini exemplo", inquit, „interpolatorum quanta priscis temporibus libido in libris de vita ac moribus scriptis grassata fuerit, facillime demonstrari posse confido, ut nihil iam mirandum videatur, si Ciceronis etiam de Officiis libri permultis cum ex aliis scriptis tum a Seneca de Officiis translatis additamentis iam deturpati ac lacerati habeantur. Accedit quod Martini libellus non ex ipsius ingenio manavit, sed ex Senecae de Officiis opere consarcinatus est, cuius iacturam quo vehementius deploramus eo intentius oportet incumbamus in reliquiarum conlectionem et constitutionem. Quae cum ex Martini potissimum tractatu peti debeant, quoniam venerandus ille episcopus Senecae sententias cum verbis transcripsit, simul cum Martino Senecam ipsum restitui atque emendari posse credo. Nam excerpen-

dis videlicet sententiis operatus paene nihil Martinus de suo addidit."

Für eine etwaige Gesammt-Ausgabe der Schriften des Martinus würde es hinsichtlich der „Formula honestae vitae" wohl nur darauf ankommen, Weidner's philologisch musterhafte Ausgabe mit dessen Erlaubniss einfach wieder abzudrucken. Denn die Möglichkeit, dass über dieselbe etwa von theologischer Seite noch hinauszukommen wäre, muss entschieden bezweifelt werden. Zum Belege dieser Behauptung erscheint es mir nicht überflüssig, das Verzeichniss der von Weidner zur Feststellung des Wortlautes benutzten Hülfsmittel mitzutheilen.

„Codices mihi" — sagt er a. a. O. S. 3 — „duo praesto sunt Monacenses, quorum unus codex est Ratisbonensis Emmeranus E. 115 (= Cod. Lat. Monac. 144) saec. IX. membr. in. 4 pag. 39—48 (= A), alter Ratisbonensis Emmeranus G. 122 (= Cod. Lat. Mon. 14738) saec. X. membr. fol. 1—9 (= B). Vulgatam (= C) F. Haasii descriptionem in Senecae Opp. vol. III, 468—475 haberi placuit. W = Weidner. Praefationem ad Mironem regem, quae a vulgaribus codd. mss. abest, descripsit Haase ex d'Acherii Spicilegio (Paris. 1723) III, 312, prolatam a Jo. Mabillonio e codice S. Remigii Remensis, eandemque cum Martini libello editam esse cura Eliae Vineti Pictavis a. 1544 testatus est ibid. Baluzius. Ex meis libris praefatio ista extat in B."

Weidner giebt die Aufschrift also: MARTINI DUMIENSIS FORMULA VITAE HONESTAE (EX SENECA DE OFFICIIS CONSTITUTA). Handschriftlich finden sich noch folgende Verschiedenheiten: FORMULA VITAE HONESTAE A, LIBELLUS DE QUATTUOR UIRTUTIBUS PRUDENTIA. FORTITUDINE. TEMPERANTIA ET JUSTITIA. QUI PRAETITULATUR FORMULA VITAE HONESTAE EDITUS A QUODAM MARTINO EPO. AD MIRONEM REGEM B, L. ANNAEI CORDUBENSIS (MARTINI DUMIENSIS EPISCOPI AD MIRONEM REGEM GALLICIAE) DE FORMULA VITAE HONESTAE LIBER (vel DE QUATTUOR VIRTUTIBUS) C, cf. Endlicher, Catal. Codd. Lat. Vindob. Nr. 194, 2. 200, 4. 202, 6. 204, 5. 54, 11. 209, 7. 379, 18. 387, 3.

Die Schrift umfasst in jenem Jahrbuch des Pädagogiums zum Kloster Unser Lieben Frauen in Magdeburg (Neue Fortsetzung XXXVI. 1872) acht Quartseiten; in einer sehr sorgfältigen adnotatio critica hat der Herausgeber über die Verwerthung der von ihm benutzten handschriftlichen Ueberlieferung Rechenschaft gegeben. Die philologische Leistung, welche hier vorliegt, muss — trotzdem seit ihrem Erscheinen schon manches Jahr in's Land gegangen ist — auch heute noch mit Dank begrüsst werden. Mögen diese Zeilen dazu beitragen, die mit jenem Theile der Kirchengeschichte beschäftigten Forscher, soweit es bisher noch nicht geschehen, auf Weidner's Ausgabe der „Formula honestae vitae" des Martinus von Bracara aufmerksam zu machen.

Anzeige.

Chrysanthos Antoniades, Kaiser Licinius. Eine historische Untersuchung nach den besten alten und neueren Quellen. München 1884. 8. VI und 81 S.

Den Kaiser Licinius, welcher zusammen mit Constantinus die volle Gleichberechtigung des Christenthums mit der alten Religion des Römerreiches einführte und doch im Kampfe für die alten Götter gegen den Christengott unterging, hat ein begabter Neugrieche, in München weilend und von Professoren daselbst berathen, gründlich und anziehend dargestellt.

Ohne sich in Kleinigkeiten zu verlieren, beginnt Antoniades mit einer sorgfältigen Untersuchung der Quellen, welche er auch bei Franz Görres (Kritische Untersuchungen über die Licinianische Christenverfolgung, 1875), „einem keineswegs unkritischen historischen Forscher", noch nicht gehörig gesichtet und geordnet findet. Namentlich bestreitet er dessen schon in W. S. Teuffel's Geschichte der römischen Literatur, 4. Aufl. von L. Schwabe, § 429, 9, übergegangene Ansicht, dass Paulus Orosius in der Historia adversus paganos bereits den Anonymus Valesii (auch hinter Ammianus Marcellinus ed. v. Gardthausen, Vol. II) benutzt habe.

Was nun den Kaiser Valerius Licinianus Licinius betrifft, so wird die Schreibung Licinius, nicht Licinnius, in dem ersten Excurse (S. 72—75) gerechtfertigt. Die Geschichte des Licinius

(S. 31—71) beginnt mit Kaiser Diocletianus (S. 31—39), welcher den alten Glanz des Reiches vollends herstellen wollte durch Unterdrückung des Christenthums. Licinius aus Neu-Dacien, wenig mehr als Kriegsmann, ward durch den christenfeindlichen Oberkaiser Maximianus Galerius 307 zum Kaiser, wie Antoniades (S. 39 f.) gegen den Anonymus Valesii behauptet, sogleich zum Augustus erhoben. Galerius sah schliesslich die Unmöglichkeit ein, das Christenthum zu unterdrücken, und beendigte die Christenverfolgung durch ein Toleranzedict, welches er am 30. April 311 zusammen mit Constantinus und Licinius erliess (bei Lactantius m. p. c. 34, bei Eusebius KG. VIII, 17, 3—10). Dieses Edict ist so wichtig, dass es wohl (S. 43) eine genauere Erörterung verdient hätte. Die Kaiser erklären: nos quidem volueramus ante hac iuxta leges veteres et publicam disciplinam Romanorum cuncta dirigere atque id providere, ut etiam Christiani, qui parentum suorum reliquerant sectam, ad bonas mentes redirent, siquidem quadam ratione tanta eosdem Christianos voluntas invasisset, et tanta stultitia occupasset, ut non illa veterum instituta sequerentur, quae forsitan primi parentes eorundem constituerant, sed pro arbitrio suo, atque ut hisdem erat libitum, ita sibimet leges facerent, quas observarent, et per diversa varios populos congregarent. Das Einschreiten gegen die Christen wird also begründet durch Neuerungen, mit welchen sie selbst die Religion ihrer (christlichen) Väter verlassen und Verschiedenheiten in die (christlichen) Völker eingeführt haben sollen. Dem bisherigen Verfahren gegen die Christen wird der Sinn untergelegt, das ursprüngliche Christenthum herzustellen. Daher: denique cum eiusmodi nostra iussio exstitisset, ut ad veterum se instituta conferrent, multi periculo subiugati, multi etiam deturbati sunt. atque cum plurimi in proposito suo perseverarent, ac videremus, nec diis eosdem cultum ac religionem debitam exhibere nec Christianorum deum observare, — promtissimam in his quoque indulgentiam nostram credidimus porrigendam, ut denuo sint Christiani et conventicula sua componant, ita ut nequid contra disciplinam agant. Weil durch die Unterdrückung des Christenthums bei Manchen die Religion überhaupt gehindert ist, wollen die Kaiser die Verehrung des Christengottes gestatten und es zugeben, dass die Unterdrückten wieder Christen seien, aber mit der Bedingung, dass sie nichts gegen die Disciplin (der Römer oder des ursprünglichen Christenthums?) thun. Ferner: alia autem epistola iudicibus significaturi sumus, quid debeant observare. Angekündigt werden also Anweisungen für die Richter, unter welchen Bedingungen das Christenthum zu dulden ist. Diesen selbst gilt der Schluss: unde iuxta hanc indulgentiam

debebunt deum suum orare pro salute nostra et reipublicae ac sua, ut undique versum respublica perstet incolumis, et secure vivere in sedibus suis possint. Kein Gedanke an eine bedingungslose Duldung des Christenthums. Gebunden wird die Verehrung des Christengottes an die veterum instituta und an die Disciplin überhaupt. Was innerhalb des Christenthums eine Neuerung und ein Verstoss gegen die Disciplin ist, haben die Staatsbehörden zu unterdrücken. Dass nun in einem zweiten, nicht erhaltenen Edicte erschwerende Bedingungen für das Christenthum hinzugefügt wären, haben wohl Neander, Th. Keim (Römische Toleranzedicte, theol. Jahrbb. 1852, S. 219 f.) und selbst Baur (Kirchengeschichte I, 2. Aufl., S. 456 f.) aus dem Mailänder Edicte von 313 erschlossen. Aber Antoniades verwirft mit Recht diese Ansicht (S. 46) und rechtfertigt seine Verwerfung in dem dritten Excurse „über das angebliche Religionsedict vom J. 312“ (S. 79—81). Wie sollte auch nur Lactantius, welcher spätestens 314 schrieb, von einem solchen Edicte nichts gewusst oder mitgetheilt haben? Aber der Neugrieche ist doch nicht ganz auf dem rechten Wege, indem er die erschwerenden Bedingungen, welche durch das Mailänder Edict aufgehoben werden, nur in den angekündigten Anweisungen für die Richter finden will, auf welche auch der Kaiser des Morgenlandes Maximinus Daca in seinem Edicte (bei Eusebius KG. IX, 9) verwiesen habe. Und dieses Edict setzt er (S. 47 f.) mit Unrecht erst nach dem Mailänder Edicte vom Januar 313 an, da es vielmehr den Rechtszustand des Christenthums vor dem Mailänder Edicte darstellt. Mit Recht bemerkt Baur (a. a. O. S. 459), dass das von Eusebius KG. IX, 1, 2—6 mitgetheilte Ausschreiben des Statthalters (Praefectus praetorio) Sabinus, welches nur im Auftrage Maximin's erlassen sein kann, dem Edicte der drei Kaiser von 311 entspricht. Da wird aber das bisherige Verfahren der Kaiser gegen die Christen noch vollkommen gebilligt und nur durch die Gefährdung so Vieler die Einstellung der Verfolgung der unverbesserlichen Christen begründet. Der leidende Widerstand der Christen bewog den römischen Staat, mit der Verfolgung aufzuhören, dieselben als ein nicht mehr auszurottendes Unkraut zu belassen. In diesem Sinne hat Maximinus selbst als Augustus in Nikomedien, wo er sich seit dem Tode seines Oheims Galerius (Mai 311) festsetzte, noch 312, wie Antoniades aus Valesius und Baur a. a. O. hätte ersehen können, das Edict bei Eusebius KG. IX, 9 erlassen, dass die Richter, wie er schon als Caesar orientis (in Aegypten) seit 305 verordnet haben will, die Christen nicht mit Gewalt, sondern nur durch Güte (κολακείᾳ καὶ προτροπαῖς) zu der Religion der Götter zurückrufen sollen. Er

selbst gesteht, als Augustus in Nikodemien anfangs Bürgern von Nikomedien und anderen Städten, welche keine Christen als Miteinwohner dulden wollten, nothgedrungen (*ἀνάγκην ἔσχον*) gewillfahrt zu haben, will aber jetzt die frühere Verordnung erneuern, dass die Christen nur mit Güte (*ταῖς κολακείαις καὶ ταῖς προτροπαῖς*), nicht mit Gewalt zu den Göttern zurückzuführen seien; *εἰ δέ τινες τῇ ἰδίᾳ θρησκείᾳ ἀκολουθεῖν βούλοιντο, ἐν τῇ αὐτῶν ἐξουσίᾳ καταλίποις.* Die Christen blieben also auch nach dem Toleranzedicte von 311 im Morgenlande höchstens geduldete Uebelthäter.

Nur aus dieser Sachlage kann das Edict verstanden werden, welches die Kaiser Constantinus und Licinius zu Mailand im Januar 313 erliessen (von Lactantius m. p. c. 48 ohne den Anfang, von Eusebius KG. X, 5, 2—14 vollständig, aber in griechischer Uebersetzung mitgetheilt). Die beiden Kaiser wollen, indem sie das mehrdeutige Toleranzedict möglichst christenfreundlich auslegen, die Religionsfreiheit bereits erklärt und den Christen geboten haben, *τῆς αἱρέσεως καὶ τῆς θρησκείας τῆς ἑαυτῶν τὴν πίστιν φυλάττειν.* Sie halten also für die Christen die Bedingung fest, dass Neuerungen vermieden werden sollen. Aber sie fahren fort: *ἀλλ' ἐπειδὴ πολλαὶ καὶ διάφοροι αἱρέσεις* (nicht: Häresien, wie man noch immer erklärt, sondern: conditiones, wie weiterhin) *ἐν ἐκείνῃ τῇ ἀντιγραφῇ, ἐν ᾗ τοῖς αὐτοῖς συνεχωρήθη ἡ τοιαύτη ἐξουσία, ἐδόκουν προστεθεῖσθαι σαφῶς* (*ἀσαφῶς* var. lect.), *τυχὸν ἴσως τινὲς αὐτῶν μετ' ὀλίγον ἀπὸ τῆς τοιαύτης παραφυλάξεως ἀνεκρούοντο.* Die vielen und verschiedenen Bedingungen in jenem rescriptum, durch welche vielleicht Manche von solcher Beobachtung der christlichen Religion zurückgestossen wurden, werden in der angekündigten Anweisung für die Richter ausgeführt worden sein, sind aber nach dem Wortlaute nirgends anders als in dem rescriptum selbst zu suchen. Da finden sie sich ja in der Bedingung, dass die Christen nicht das Mindeste gegen die schon an sich mannichfaltige Disciplin thun sollen. Alle einschränkenden Bedingungen der Disciplin heben nun die Kaiser auf durch die Erklärung: placuisse nobis, ut amotis omnibus omnino conditionibus, quae prius scriptis ad officium tuum datis super Christianorum nomine videbantur (*ἐνείχοντο, καὶ ἅτινα πάνυ σκαιὰ καὶ τῆς ἡμετέρας πραότητος ἀλλότρια εἶναι ἐδόκει, ταῦτα* Eusebius), nunc caveres, ut simpliciter unusquisque eorum, qui eandem observandae religioni Christianorum gerunt voluntatem, citra ullam inquietudinem ac molestiam sui id ipsum observare contendant. Nur so viel kann man unserm Griechen zugeben, dass das, was in dem Toleranzedict als die Eine disciplina zusammengefasst war, in der